



VERÖFFENTLICHUNGEN DES INTERNATIONALEN INSTITUTS FÜR MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNGEN.

MISSIONSWISSENSCHAFTLICHE ABHANDLUNGEN UND TEXTE

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. J. SCHMIDLIN, MÜNSTER i. W.

2.

DIE ERSTE MISSION UNTER DEN BANTUSTÄMMEN OSTAFRIKAS.

VON

DR. P. LAURENZ KILGER O. S. B.

MÜNSTER IN WESTFALEN 1917.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 9. Martii 1917.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi. Glis.

Nr. 1619.

IMPRIMI POTEST.

St. Ottilien, die 3. Martii 1917.

† **Norbertus** O. S. B.
Archiabbas.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Inhalt.

Quellen und Literatur zur Ostafrikamission 1560—62.

I. Quellen.

II. Literatur.

Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas 1560—62.

Abkürzungen:

NA: Nuovi Avisi dell' Indie di Portogallo, ricevuti dalli Reverendi Padri della compagnia di Giesu (Venetia III: 1562, IV: 1565).

R: Records of South-Eastern Afrika, ed. Georg Mc Call Theal (9 vol., London 1898—1903).

P: A. P. de Paiva e Pona, Dos primeiros trabalhos dos Portuguezes no Monomotapa (Lisboa 1892).

Zum Geleite.

Mit vorliegender Studie beginnt unser Institut ein neues Unternehmen: die missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte. Es gehört zu jenen Wagnissen des Krieges, die unsern entschlossenen Willen bekunden, die großen Friedenswerke eher mit vermehrter als verringerter Kraft fortzusetzen, und einem schon längst bestehenden Bedürfnis entsprechen, dessen Erfüllung sich nicht mehr abweisen läßt. Immer dringender stellte sich für die neue missionswissenschaftliche Bewegung die Notwendigkeit ein, neben den missionswissenschaftlichen Vorlesungen und Kursen auch die literarische Publikation zu fördern, und speziell für das zu diesem Zweck gegründete „Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen", außer der im I. Band der Bibliotheca Missionum angefangenen missionsbibliographischen Buchung der Missionsliteratur und der noch projektierten Veröffentlichung archivalischer Materialien monographische Beiträge und Bausteine zum geplanten Gebäude der Missionswissenschaft zu liefern. Auf Schritt und Tritt wird es dem gelehrten Forscher wie dem Interessenten unserer jungen Disziplin klar, welch empfindliches Hindernis das Fehlen kritischer und zuverlässiger Einzelforschungen für die wahrhaft wissenschaftliche Erfassung der Missionsmaterie bildet, wie sehr es daher nottut, daß nicht nur durch das gesprochene Wort und die eigentlichen Quellenveröffentlichungen, sondern auch durch Abhandlungen und Texte die Geheimnisse der Missionsforschung enthüllt und allgemein zugänglich gemacht werden. Zwar besitzen wir erfreulicherweise eine mit der gleichen Bewegung eng zusammenhängende, stetig sich steigernde Menge populärer und praktischer Missionsschriften, die zum täglichen Gebrauche der Missionssache auf den verschiedensten Gebieten, in der Schule, Predigt, Versammlung usw. dienen wollen, zum Teil auch die missionswissenschaftlichen Resultate unter weitere Kreise zu bringen suchen, sogar eine

Reihe ganzer Serien, die diese Absicht verfolgen, wie die Herdersche Missionsbibliothek, die Franziskanersammlung „Aus allen Zonen“, die Benediktinerheftchen „Im Kampf fürs Kreuz“, die „Blüten und Früchte“ von Hünfeld, die „Kleine Kamerunbibliothek“ der Pallottiner u. dgl.; aber eine Sammlung bloß und streng wissenschaftlichen Charakters, zugleich aufs Ganze gehender Tendenz steht noch aus und wird erst hiermit eröffnet.

Sie will in durchaus zwangloser Folge möglichst sämtliche Zweige der Missionswissenschaft umspannen, die missionsgeschichtlichen wie die missionstheoretischen, letztere nach ihrer theologisch grundlegenden wie nach ihrer rechtlichen und methodischen Seite, aber vor allem dort den Spaten ansetzen, wo die Lücken noch besonders klaffen und daher nach baldiger gründlicher Ergänzung verlangen. Dazu sollen noch je nach Bedarf besonders wichtige Texte kommen, unedierte wie schwer zu erreichende, vollständige Abhandlungen wie Zusammenstellungen aus verschiedenen Autoren nach bestimmten Gesichtspunkten. Gewiß eine gewaltige und umfangreiche Aufgabe, die nie ganz befriedigt werden wird und die Leistungsfähigkeit der wenigen vorhandenen Kräfte übersteigt; doch viel ist schon erreicht, wenn wenigstens einiges davon und vorab das Wichtigste verwirklicht wird. Und wir hoffen zuversichtlich, daß die zusehends sich mehrenden Freunde und Gönner unserer Bestrebungen sowohl durch Einverleibung dieser missionswissenschaftlich unentbehrlichen Beiträge in ihre Bibliothek als auch durch tatkräftige Unterstützung des dahinterstehenden Instituts die Riesenaufgabe erleichtern und ermöglichen werden.

Auf mehrfaches Drängen stelle ich der Numerierung und logischen Ordnung nach an die Spitze der Sammlung eine „methodolodisch-enzyklopädische Einführung in die Missionswissenschaft“ aus meiner Feder. Sie will nicht bloß dem Forscher und Spezialisten, sondern auch dem Missionsfreund und allen jenen, die sich für unsere junge Disziplin interessieren, die formalen Voraussetzungen und Handwerkzeuge bieten, die zum Studium des Missionswesens notwendig sind. Sie enthält zugleich eine Analyse der Missionswissenschaft und ihrer einzelnen Bestandteile, deren Begriff, Aufgabe, Methode, Quellen, Literatur, Entwicklung sie der Reihe nach behandelt. Damit zeichnet sie auch das Programm, das wir in unseren Bestrebungen und nicht zuletzt in diesem Unternehmen verfolgen.

Halb Zufall halb Absicht ist es, daß es zeitlich mit einem missionshistorischen Spezialthema beginnt. Herausgegriffen aus den bisher so dunklen Anfängen der neuern Evangelisierung des dunkeln Erdteils, kann es gewissermaßen als typisches und programmatisches Paradigma und Muster gelten: wie schwierig einerseits die Forscherarbeit auf diesen Gebieten ist, wie glücklich sie anderseits zum Ziele führt, wenn sie geduldig und beharrlich nach den unerbittlichen Gesetzen missionsgeschichtlicher Methode bewerkstelligt wird; wie die kritische Sonde aus dem Wust vielfach legendarischer und von frommer Sage überwucherter Überlieferungen das reine und klare Geschichtsbild einer für die Missionsentwicklung hochbedeutsamen Persönlichkeit und Christianisierungphase herauslösen kann; wie die pragmatische Behandlungsweise selbst bei sprödem Stoff absoluteste Wissenschaftlichkeit mit interessanter Darstellung, den durchsichtigsten und vollständigsten Beleg- und Quellenapparat samt Kritik und Analyse mit dem lebendigsten und spannendsten Stil, unerweichbare Objektivität gegenüber allen menschlichen Schwächen mit liebevoller Pietät für die heroischen Fackelträger des Evangeliums zu verbinden imstande ist. Möge daher dieses Erstlingswerk für unsere Ziele werbend in alle deutschen Lande hinausgehen und namentlich recht viele zur Nachahmung ermutigen, damit durch vieler Hände Zusammenwirken der weitragende Bau unserer Wissenschaft sich imposant erhebe!

Münster i. W., 1. März 1917.

J. Schmidlin.



Quellen und Literatur zur Ostafrikamission 1560—1562.

I. Quellen.

Unsere Quellen lassen sich, wie bei jedem geschichtlichen Stoffe, in Überreste und Berichte einteilen. Die Briefe der Missionare selbst, die man auch als Überreste fassen könnte, wollen wir zu den Berichten zählen, weil sie hier ausgesprochen den Mitteilungscharakter tragen.

A. Überreste.

An gegenständlichen Überresten, also etwa Gebäuden, Kirchengeräten und ähnlichen Dingen hat sich bis auf unsere Zeit nichts erhalten. Im 17. Jahrhundert finden sich noch solche bezeugt: so weiß P. Gaspar Soares von einer Meßglocke P. Gonçalos, die in Sena als teures Andenken an den großen ersten Missionar aufbewahrt wurde (Brief aus Tete vom 17. 7. 1611 bei Frz. de Sousa, Oriente Conquistado, Lisboa 1710, I 865), und der Lizentiat Barbuda fand Devotionalien in einem Dorfe, das P. Gonçalo bekehrt hatte (Bericht vom 1. 9. 1627 bei B. Telles, Chronica da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal, Lisboa 1647, II 166).

An Urkunden, schriftlichen Überresten ohne die Absicht, der Überlieferung zu dienen, lassen sich aufführen:

1. der Brief des Königs von Tongue, Konstantin Gamba, an den Vizekönig von Indien, Konstantin da Braganza, vom 20. Mai 1560.

Der portugiesische Text ist nach Tom. II des MS-Kodex „Cartas dos padres da companhia de Jesus“ aus dem früheren Jesuitenkolleg in Evora, der sich jetzt in der Bibliotheca da academia real das sciencias zu Lissabon befindet und gleichzeitige Kopien der auf unsere Mission bezüglichen Briefe enthält, von A. P. de Paiva e Pona veröffentlicht in seiner Denkschrift

zum 10. internationalen Orientalistenkongreß „Dos primeiros Trabalhos dos Portuguezes no Monomotapa, O Padre D. Gonçalo Da Silveira, 1560“, Lisboa, Imprensa Nacional 1892, S. 50—51.

Außerdem sind zwei alte Übersetzungen bekannt: eine italienische in der Briefsammlung „Nuovi Avisi dell' Indie di Portogallo, ricevuti dalli Reuerendi Padri della compagnia di Giesu, tradotti dalla lingua Spagnuola nell' Italiana“, Venetia 1562 III f. 269 a—270 a. Während der Herausgeber dieser Übersetzung, Michele Tramezzino, nicht angibt, ob ihm eine Kopie oder das Original vorlag, bemerkt P. Nicolao Godinho zu seiner lateinischen Übersetzung des Briefes, sie sei nach einer Kopie im Jesuitenkolleg zu Coimbra angefertigt (N. Godignus, Vita P. Gonzali Sylveriae, Lugduni 1612, S. 88—90, Abkürzung: Godignus). Beide Übersetzungen stimmen mit dem Urtext im wesentlichen überein, nur daß bei Godignus 90 das Datum fehlt.

Der Titel des Briefes lautet P 50:

> Carta que el-rei de Inhambane, que o padre D. Gonçalo fez christão, escreveu ao viso-rei D. Constantino (em maio de 1560) à India.

Die Unterschrift: A 20 de maio de 1560. Do Tongue.
El-rei + Constantino.

Wie ein späterer Fall beweisen wird, hat der Evora-Kopist nicht peinlich die Überschrift des Originals wiedergegeben, so daß wir aus dieser nicht den Schluß ziehen dürfen, als habe etwa Gamba den Brief eigenhändig geschrieben. Er ist wohl vom Dolmetscher verfaßt, vielleicht gar von den Missionaren diktiert, sicherlich aber im Auftrag des Königs, der eben dem Vizekönig für dessen Brief, der uns leider nicht erhalten ist, gebührend danken wollte. Man darf nicht, wie das interessante Begleitschreiben des fr. Balthasar da Costa (Goa, 16. 11. 1560, P 50—53), aus diesem Schreiben auf die echt christliche Gesinnung und Demut des Makarangaherrschers schließen wollen. Ähnliche Briefe von Bantufürsten an christliche Regenten finden sich auch in der Missionsgeschichte Westafrikas, und die Quellensammlung „Alguns Documentos do Archivo Nacional da Torre de Tombo accrca das Navegações e Conquistas Portuguezas“ (Lisboa 1892) bringt sogar die Autotypie eines solchen (vom 31. Mai 1515: S. 376). Ein äußerer oder innerer Grund, an der Echtheit unserer Gambaurkunde zu zweifeln, findet sich nicht.

Eine weitere Urkunde ist

2. der Brief des Portugiesen Antonio Caiado an einen Freund, beide im Lande des Monomotapa (ohne Datum und Unterschrift).

Der portugiesische Text findet sich bei P 70—73, von dort abgedruckt in der Sammlung von George Mc Call Theal, Records of South-Eastern Africa, vol. II (London 1898) 99—101, in englischer Übersetzung ebd. 101—104. Der Brief ist ausdrücklich bezeugt und eingehend benutzt von P. Luis Froes in seiner Sterbechronik für P. Gonçalo (Goa, 15. 12. 1561). Da letztere in zwei Kopien und zwei Übersetzungen vorliegt und Caiados Brief stellenweise wörtlich wiedergibt, läßt sich die textliche Unversehrtheit der P-Ausgabe erkennen. Was Froes ändert oder hinzusetzt, erweist sich offenbar als Erklärungsversuch.

Der Titel lautet (P 70):

> Carta que um portuguez por nome Antonio Caiado escreveu de Monomotapa a outro seu amigo que estava em outro logar da mesma terra sobre a morte de D. Gonçalo.

Diese Überschrift entspricht den Angaben, die P. Froes (15. 12. 1561, P 55 und 64) über den Brief macht, den er in Goa benutzte. Aus dem Inhalt selbst ergibt sich Caiado als Verfasser, schon rein äußerlich, weil er von P. Gonçalo schreibt (P 72): me disse: „Antonio Caiado . . .“ Der Adressat wird nicht näher bezeichnet. Der Brief stellt den zweiten, ausführlicheren Bericht über den Tod P. Gonçalos seitens des Verfassers dar, da der erste zu eilig geschrieben sei (P 70). Sousa I 865 weiß nach der MS-Chronik des P. Sebastian Gonzales (lib. 8. cap. 16), der Brief sei acht Tage nach dem Ereignis, also etwa am 23. 3. 1561 geschrieben und an Caiados Freund Gaspar Gonçalvez gerichtet.

Ihre Echtheit erweist unsere Urkunde einerseits durch die lebhafte und ungekünstelte Art der ganzen Schilderung, andrerseits durch den häufigen Gebrauch unerklärter Bantuwörter (morefo, moroo, tungo, infise), wie etwa heute noch Afrikamissionare gern Suaheliwörter unter ihr Deutsch mischen; endlich setzt der Verfasser genaue Kenntnis der Verhältnisse in Monomotapa voraus, so daß der Brief nicht als Bericht für weitere Kreise gedacht erscheint. Auch die Glaubwürdigkeit

wage ich trotz der Zweifel Chadwicks (91 f.; s. unten S. 45) anzunehmen, da der portugiesisch-kaffrische Beamte Caiado seine Rettungsversuche und seine Hilflosigkeit in dieser Lage recht offen und naiv darstellt. Ein Schwindler würde z. B. nie geschrieben haben, daß er der Versicherung des Missionars gegenüber, er werde sterben, zunächst nur sein Mitleid aussprach, und daß er im weiteren Verlauf nicht mit Einsetzung seiner ganzen Persönlichkeit den Pater zu schützen suchte.

Die letzte der für unsere Geschichte unmittelbar in Betracht kommenden Urkunden ist:

3. das Gutachten der Gelehrten über einen Kriegszug gegen den Monomotapa, unterzeichnet zu Almeirim, 23. 1. 1569.

P. Francisco Monclaro hat dieses Gutachten in seinem „Relaçaõ da Viagem q̃ fizeraõ os Padres da Companhia de Jesu com Francisco Barretto na Conquista de Monomotapa no anno de 1569" als Richtschnur dieses Unternehmens erwähnt; offenbar deshalb wurde es dieser Handschrift in der Bibliothèque National, Paris (Departement des Manuscrits, Portugais 8, fol. 266) beigelegt und kam gleichzeitig mit ihr zum Druck: im Boletim da Sociedade da Geographia de Lisboa 1883, S. 561—563 und unabhängig davon R III (1899) 150—153, ebd. englisch 153—156. Bedeutende textliche Verschiedenheiten weisen beide Ausgaben des Gutachtens nicht auf.

Der Titel lautet:

Determinaçaõ dos Letrados: Com q̃ Condiçoens se podia fazer guerra aos Reys da Conquista de Portugal, fala em especial do Monomotapa.

Das Gutachten will also eine objektive, wissenschaftliche Entscheidung sein, angewandt auf den Fall Monomotapa. Es ist mit sieben Unterschriften gezeichnet, unter denen wir in den beiden letzten, „Leaõ Henriquez" und „Torres", den damaligen Jesuitenprovinzial Portugals und den Visitator der Provinz zu erkennen glauben [1], die demnach auch dem „Gewissensrat (mesa da consciencia)" des Königs angehörten, den Monclaro als Verfasser des Gutachtens bezeichnet (R III 157). Die Entscheidung stützt sich auf schriftliche und mündliche

[1] Ant. Franco, Synopsis Annalium S. J. in Lusitania, Augustae Vind. 1726, 80 n. 2 und 76 n. 6.

Zeugnisse, die nicht näher bezeichnet werden (beginnt: Vistos e examinados estes autos e dittos de muchas personas) und ist insofern für unsere Mission von Bedeutung, als sie das Sendungssubjekt offiziell klarstellt und die Ermordung Gonçalos als Kriegsgrund anführt.

B. Berichte.

a) Schriftliche Tradition.

α) Die Briefe der Missionare.

Seitens der beteiligten Missionare (P. Gonçalo da Silveira, P. Andre Fernandes und fr. Andre da Costa) liegen von Gonçalo drei Briefe vor, die diese Mission betreffen, von Fernandes sechs, während von Costa keinerlei Bericht erhalten ist.

Briefe des P. Gonçalo da Silveira.

1. P. Gonçalo aus Goa an den General der Gesellschaft Jesu, November 1559.

Dieser wichtige Bericht, der über Anlaß und Programm unserer Mission maßgebende Aufschlüsse enthält, ist nur in der italienischen Übersetzung in NA III (Venetia 1562) 115—118 zugänglich. Wie die Prüfung dieser Venediger Briefsammlung anderweitig ergibt, ist daher mit Kürzungen zu rechnen, die zuweilen sogar sinnstörend wirken können. Die Überschrift lautet hier:

> Relatione del Padre don Gonzalo di Silveria della compagnia di Giesu, scritta al Padre Preposito generale di essa da Goa il mesi di Novembre 1559. dove tratta della missione sua futura à Cafri cioè à gli Ethiopi, della qualità della gente, dell' istesso paese, delle gran speranze della sua utilità per gloria d' Iddio, & accrescimento della Chiesa.

Der Inhalt dieses Berichtes erweist sich um so glaubwürdiger, als er den Idealen der späteren Verehrer unseres Missionars in vielem widerspricht, die ein sehnliches Verlangen nach dem Martyrium und Ausschließung jeder politischen Nebenabsicht vom Plane dieser Mission fordern. Demgegenüber bekundet Gonçalo hier ganz gesunde und reale, nur zu optimistische Absichten und Aussichten.

Eine portugiesische Handschrift dieses Briefes, die sich nach Sommervogel (Bibliothèque de la Compagnie du Jésu, VII,

Bruxelles-Paris 1896, col. 1732[1] im Archiv des Profeßhauses der Gesellschaft zu Lissabon S. Rocque befand und daher jetzt im Archivo nacional da Torre de Tombo zu suchen wäre (vgl. F. Kunstmann, Portugals Bibliotheken in „Gelehrte Anzeigen" hrsg. von den Mitgliedern der k. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1844, 399), konnte ich weder in Kopie noch in Photographie erhalten, obschon ich mich brieflich an den deutschen Konsul zu Lissabon und einen anderen portugiesischen Gelehrten wandte. Vielleicht gelingt es nach dem Kriege, diese und ähnliche Quellenergänzungen aus dem Heimatlande unserer Missionare ans Tageslicht zu fördern.

2. P. Gonçalo aus Mozambik an den Provinzial zu Goa, 12. Februar 1560.

Es liegen zwei Drucke des portugiesischen Urtextes vor und eine italienische Übersetzung: P 19—22 (nach der Evorakopie), Sousa I 850—853 (wohl nach dem Original im Archiv der Gesellschaft zu Goa) und NA III 267—268 (nach einer nach Europa gesandten Kopie, die auch Godignus 71—74 benützt zu haben scheint). Alle drei Ausgaben sind lückenhaft: bei NA merkt man die Tendenz, nur Erbauliches zu bieten, Sousa hat den Schluß und sonst noch manche Stellen weggelassen, P bekennt von sich (17): Nas cartas que publicamos cortamos alguns trechos puramente asceticos que não interessavam a historia; doch hat er wenigstens seine Auslassungen durch . . . angezeigt. Es gilt hier also einen Brief zu rekonstruieren, der alle jene Launen und Tendenzen verschiedener Redakteure über sich ergehen lassen mußte, welchen Missionarsbriefe meist schutzlos ausgesetzt sind. Vom äußeren Schicksal des Briefes erfahren wir aus dem Goanischen Provinzialchronikbrief, den P. L. Froes am 1. Dez. 1560 an den General sandte (NA III 205), und von Gonçalo selbst (Brief vom 9. 8. 1560, P 42), daß er mit dem Schiffe Franz Barretos nach Goa kam, welches im März 1560 von Mozambik abfuhr und am 17. Mai Indien erreichte (Diogo de Couto, Da Asia, Decada VII, Lisboa 1783, II 275 u. 280). Schon die Überschrift des Briefes macht Schwierigkeiten. Sie lautet bei P 19:

> Copia de uma que o padre D. Gonçalo escreveu de Moçambique a Goa ao padre provincial de sua viagem a 12 de fevereiro de 1560.

[1] Er zitiert aus Diogo Barbosa Machado, Bibliotheca Lusitana, II, Lisboa 1747, 406.

Sousa gibt den gleichen Adressaten an (I 850: ao Padre Antionio de Quadros seu antecessor, e successor no cargo), während NA per il Rettore del collegio di Goa hat und der Lissaboner Kodex aus S. Rocque (Sommervogel VII 1732), den ich nicht nachsehen konnte, aos Padres do Collegio de Goa adressieren soll. Sommervogel, der die Überschrift in NA falsch gibt (VII 1732 h, offenbar in Verwechslung mit dem folgenden, in i angeführten Briefe), zweifelt, ob P und Sousa den gleichen Brief meinen (1732 e). Die oben erwähnten Stellen bei Froes und Gonçalo sprechen jedoch beide nur von einem Brief, und die Textvergleichung ergibt trotz aller Abweichungen dasselbe. Die Überschrift in NA dürfte sich daraus erklären, daß der Brief L. Froes', dem Gonçalos Schreiben beilag und den Tramezzino ebenfalls veröffentlicht, „Per commissione del P. Francesco Rodrigues Rettore" verfaßt war (NA III 205 b). Die allgemeine Adresse im S. Rocque-Kodex dürfte auf einer Unsicherheit des Kopisten oder auf dem für die ganze Kommunität bestimmten Inhalt des Briefes beruhen.

Beispiele für die textlichen Verschiedenheiten der vorliegenden Ausgaben des Briefes vom 12. 2. 1560:

Einleitung:

P 19	Sousa I 851	NA III 267 b
M. Rev. P[e]. Por estarmos para nos embarcar hoje 12 de fevereiro para Hinhambane não sei se poderá o padre André Fernandes nem o irmão André da Costa cumprir com as cartas de novas, por isso V. R. hei de escrever, de maneira que posse satisfacer á consolação da communidade, e á informação que a V. R. se deve . . .	Reverendissimo Padre. Porque estamos para nos embarcar hoje doze de Fevereyo para Inhambane, & naõ sey se poderà o Padre Andre Fernandez, ou o Irmaõ Andre da Costa escrever as cartas de novas, me resolvi a satisfacer à consolaçaõ da Communidade, & à informaçaõ que a V. R. se deve . . .	Stando noi per partirel per il Regno d' Ignambane; penso, non potra il padre Andrea Fernandez dare ragguaglio del nostro uiaggio; però mi è parso darli qualche auiso . . .

Wir sehen, daß es sich zweifellos um ein und dasselbe Schreiben handelt, daß Sousa schwierige Stellen vereinfacht, während NA ganz wesentlich zusammenzieht. P bietet offenbar den zuverlässigsten Text, doch läßt er grundsätzlich Stellen religiösen Inhalts aus; für diese sind wir dann auf Sousa, NA

und in etwa auf Godignus angewiesen. Diese drei beschreiben z. B. Gonçalos Marienkonferenzen auf dem Schiff:

Sousa I 851	NA III 268 a	Godignus 72
... introduzimos nossos repousos, & praticas sobre os treze graos da altura, ou alturas dos resplandores da sempre Santa, & sempre Virgem Mãy de Deos nossa Senhora, & começando do oytava dos Reys, tomavamos cada dia hum grao depois do jantar, & assim como o Piloto hia tomando a altura do Sol material, assim hiamos nós tomando a Sol Virginal, assistindo a esta conversaçaõ Pantaleaõ de Sà & a gente mais devota. Dourou esta conversaçaõ treze dias, segundo o numero dos graos, os quaes tambem ordenamos à jornada, que fizeraõ os tres Reys Magos do Oriente até o Presepio.	Procurauamo ancora di trattener la brigata con altre deuotioni de la Madonna, ragionando delle sue perfettioni.	Primos tredecim dies, coactas ex mandato Nauarchi ad horam certam atque ad certum nauis locum quotquot in ea ex militum & nautarum genere vehebantur, non minori omnium voluptate, quam fructu, de magnae Matris laudibus summa animi contentione dixit ...

Dies zeigt einerseits, wie dürftig die „Copia" in NA ihre Vorlagen wiedergibt, andrerseits wie leichtsinnig Gonçalos erster Biograph mit seinen Quellen umgeht, die ihm offenbar in der vollen Kopie zur Verfügung standen. Daß aber auch Sousa nur relativ wortgetreu ist, ergibt sich, abgesehen vom Vergleich anderer Stellen mit P, im gegenwärtigen Falle aus einer späteren Bemerkung Gonçalos, er habe in diesem Briefe versprochen, sein Muttergotteslob nach Goa zu schicken — wohl als kleines Betrachtungsbüchlein (brinco P 42), was aber Sousa nicht erwähnt. — Eine Ausgabe unseres Briefes, die sich nach Sommervogel (VII 1732 e) in Antonio Franco S. J., Imagem da Virtude em o Noviciado . . de Coimbra (Evora 1719) finden soll (t II 29—34), konnte ich nicht einsehen. — R II 54 bringt einen kleinen Absatz des Briefes nach P 22 mit englischer Übersetzung (55).

Das Schreiben P. Gonçalos vom 12. 2. 1560 ist von Wichtigkeit für die Vorbereitung unserer Mission in Mozambik.

Da es unmittelbar im Anschluß an den dortigen einwöchentlichen Aufenthalt abgefaßt ist, darf es höchste Glaubwürdigkeit beanspruchen und ist jeder späteren Nachricht, auch der von P. Fernandes (26. 6. 1560), die in einigen chronologischen Angaben widerspricht, vorzuziehen.

3. P. Gonçalo aus Mozambik an seine Mitbrüder im Kolleg zu Goa am 9. August 1560.

Der portugiesische Text findet sich P 42—48, davon abgedruckt in R II 88—92, engl. ebd. 92—96, eine alte italienische Übersetzung in NA III 279—281 b, ein Abschnitt davon auch lateinisch bei Godignus 87 f. Im Text bei P sind zwei Lücken.

Die Überschrift heißt (P 42):

> Uma do padre Dom Gonçalo para os padres e irmãos no Collegio de Goa a qual escreveu de Moçambique depois de tornar do Reino de Inhambane de 9 de agosto de 560.

NA datieren den Brief vom „dicinoue d' Agosto (281 b)", aber die Lesart von P wird außerdem vom S. Rocque-Kodex bezeugt (Sommervogel VII 1732 l). Das Schreiben kam am 4. Oktober desselben Jahres nach Goa, wie P. Froes berichtet (1. 12. 60. NA III 205 a), dessen Dezemberchronik zugleich mit dem Briefe des fr. Balthasar da Costa vom 16. Nov. (P 48 ff.) unseren Gonçalobrief benutzt und unsere mangelhaften Ausgaben in manchen Stücken ergänzt. Die Textkritik stößt besonders an zwei Stellen auf Schwierigkeiten: bei dem Bericht über die Taufe in Tongue und bei der Schilderung der Krankheit P. Gonçalos.

Taufbericht:

P 42/43	NA III 279 a/b
Graças ao bom Jesu e á sempre virgem sempre santa Maria sua madre el-rei de Tongue que é o que vinhamos buscar recebeu o sagrado bautismo e a rainha dona Isabel, todos seus filhos e filhas e as mulheres primeiras que tem apartadas, todos os grandes de sua côrte e parentes que nella andam . . .	Ringratiato sia il buon Giesu, & Maria sua madre santissima. Il Re di Tonghe, che noi siam uenuti à cercare, riceuette il sacro battesimo, & insieme la Regina chiamata donna Caterina; la sorella donna Elisabetta, tutti i suoi figliuoli, tutti i principali di sua corte, & parenti, che in essa si trouauano . . .

Hier scheint einerseits in der Evorakopie (oder nur in Paivas Ausgabe?) die Auslassung von vier Wörtern vorzuliegen, da sämtliche alte Benutzer unseres Briefes den Namen der Königsschwester bezeugen; andrerseits fehlt in NA die wichtige

Stelle über die entlassenen Nebenweiber Gambas, die doch die einzige Nachricht ist, welche wir in dieser heiklen Frage für unsere Mission haben. NA lassen auch sonst missionsmethodisch wichtige Abschnitte aus (hier zum Beispiel den Satz, in dem Gonçalo sein schnelles Taufen rechtfertigt), so daß sich deutlich zeigt, wie wenig sich die Missionsforschung mit den alten, zugeschnittenen Briefausgaben zufriedengeben darf.

Inhaltlich weniger wichtig ist die Stelle von Gonçalos Krankheit. Dieser Abschnitt scheint nämlich bei P 46 lückenlos vorzuliegen; doch verlautet da nichts von einer Augenkrankheit, die von Froes (NA III 205 a) erwähnt und von allen alten Benutzern des Briefes besonders betont wird. Auch in der NA-Ausgabe fehlt die Stelle über die Augenkrankheit. Wir müssen annehmen, daß sie in irgend einer Lücke der P-Ausgabe zu suchen wäre.

Zur Frage nach der Glaubwürdigkeit des Briefes ist zu bemerken, daß Gonçalo wiederum alles im rosigsten Lichte sieht und daß er die Flüchtigkeit seiner Beobachtungen in religiös-ethnographischen Dingen selbst betont.

Außer diesen drei Briefen P. Gonçalos über seine Afrikamission sollen sich nach Barbosa II 406 vier weitere derartige Briefe „no Archivo da Serenissima Caza de Bragança“ befinden, von denen ich trotz persönlicher Verwendung S. K. Hoheit des Prinzen Miguel da Bragança der Zeitumstände halber nichts Näheres erfahren konnte. Nach Barbosa wären die Adressen der Briefe:

an Erzbischof von Evora D. Theotonio de Bragança		
	20. Oktober 1559	aus Monomotapa
„	26. Januar 1561[1]	„ „
an P. Ignacio Martins S. J.	10. Oktober 1559	„ „
„	10. Januar 1561	„ „

Da Gonçalo 1559 noch nicht in Monomotapa war, ist die Ortsangabe der betreffenden zwei Briefe sicherlich unrichtig. Es soll wohl heißen: „über Monomotapa“.

Einen sonst nicht erhaltenen Brief Gonçalos an den General erwähnt und zitiert P. Francesco Sacchini, Historia Societatis Jesu II (Antwerpiae 1620) 153 n. 222. Er scheint während seines dritten Aufenthaltes zu Mozambik, also August oder September 1560 geschrieben zu sein.

---

[1] Bei Sommervogel VII 1733 A Druckfehler: 1562.

Die Briefe des P. Andre Fernandes.

4. P. Fernandes aus Tongue an den Provinzial, 24. Juni 1560.

Dieser Bericht liegt im portugiesischen Urtext lückenlos vor nach dem Evora-Kodex in P 22—30, abgedruckt in R II 55—61, ebd. engl. 61—68. Der Titel lautet P 22:

Copia de uma carta do padre André Fernandes do reino de Inhambane para o padre provincial da India de 1560 annos.

Die Unterschrift P 30:

D'este Otongue aos 24 de junho de 1560 annos
Servo inutil
André Fernandes.

Der Brief kam mit den beiden folgenden vom 25. u. 26. 6. und mit dem Gonçalos vom 9. 8. am 4. 10. nach Goa (Froes 1. 12. 60 NA III 205a).

Für die Missionsmethode in Tongue ist dieser gewissermaßen offizielle Bericht an den Obern von größter Bedeutung. Seine subjektive Wahrhaftigkeit ist durch den offenen, freien Ton des ehemaligen Laienbruders sicher gestellt; später hat der Schreiber selbst manchen Irrtum in der Schilderung seiner Tongueleute verbessert.

5. P. Fernandes an Fr. Luis Froes aus Tongue, 25. Juni 1560.

Der portugiesische Text steht lückenlos bei P 30—35, abgedruckt in R II 67—73, ebd. engl. 73—77. Die Überschrift lautet P 30:

Uma do padre André Fernandes que escreveu do reino de Inhambane ao irmão Luiz Froes ao collegio de Goa aos 25 de junho de 1560.

Der Brief zeichnet sich durch Frische und Humor aus. Die in ihm gegebene Schilderung von der Elephantenjagd der Makaranga findet sich bereits von Fr. Balthasar da Costa (P 49, Brief vom 16. 11. 60) verwertet.

6. P. Fernandes an seine Mitbrüder im Kolleg zu Goa aus Tongue, 26. Juni 1560.

In der portugiesischen Ursprache ist er veröffentlicht bei P 36—42, abgedruckt in R II 77—83, ebd. engl. 83—88. Eine alte italienische Übersetzung in NA III 270—272. Diese ist

wieder stark redigiert, während P keine Lücke verzeichnet. Die Überschrift heißt in P:

> Copia de uma do padre André Fernandes para os padres e irmãos do Collegio de Goa, de 1560.

Beide Ausgaben datieren aus Tongue, 26. 6. 1560.

Bezeichnend sind hier die Auslassungen der italienischen Übersetzung, die alle freien und manchmal spitzigen Bemerkungen des lustigen Paters über seinen hochwürdigen Begleiter sorgfältig ausmerzt. Dadurch verblaßt aber für den Leser das kräftige Charakterbild der beiden Missionare zu einem farblosen Schema. So heißt die Stelle, wo es sich in Mozambik um die Wahl eines Fahrzeugs handelt:

P 36	NA III 270 a
. . . á segunda seguinte (sc. feira) estavamos já lá aviados de todo, porque o padre não quiz ir d' ali até Sofala no navio do capitão, senão em um zambuco, onde nem para assentado, nem em pé, nem lançado tinha homem logar. E posto que eu disse ao padre o trabalho e o perigo que era navegar em tal embarcação, parece que pelos grandes desejos que tinha de ver-se n' elles todavia quiz que fossemos n' elle.	. . . ui stemmo otto di solamene perche il padre don Gonçalo uoleua spedirsi presto, & c'imbarcassimo tutti tre in uno uasello, qua chiamato zambuco nelquale nauigassimo con molta incommodità, pericoli, & trauagli.

Hier ist also um der Erbaulichkeit willen der ganze Sinn geändert; merkwürdig ist, daß die älteren Benützer der Fernandes-Briefe fast alle jene Stellen, die in NA gestrichen sind, ebenfalls auslassen, obgleich sich sonst nachweisen läßt, daß sie den ganzen Text vor sich hatten. Die lebhafte und drastisch-persönliche Schilderung der Reise — sie ist hier am ausführlichsten erzählt —, schrumpft dadurch in einen ledernen und vielfach unverständlichen Auszug zusammen. In einem Datum (Ankunft in Mozambik, Dienstag, 4. 2. 60) erweist sich der Brief als ungenau. Dieser Fehler ist auch in die Literatur übergegangen.

7. P. Fernandes an Fr. Mario in Portugal aus Tongue, 3. Juni 1561.

P bringt 52 den portugiesischen Text des Briefchens, dessen Schluß er allerdings wegläßt; abgedruckt in R II 97 mit engl. Übersetzung 97/98. Die Überschrift lautet bei P:

De uma do padre Antonio Fernandes da Cafraria de 3 de junho 1560 para o irmão Mario em Portugal.

„Antonio“ ist offenbar ein Fehler des Kopisten, da die Unterschrift und der ganze Inhalt das Briefchen als echtes Produkt von Andre Fernandes bezeugen. Wir sehen die nach den Erfahrungen des ersten Jahres geschwächte, aber immer noch lebendige Hoffnung des einsamen Missionars auf Bekehrung seiner Christen. Benützt wurde es von der älteren Literatur nicht.

8. P. Fernandes an Fr. Gaspar Italo in Portugal aus Tongue, 3. Juni 1561.

Das Stück, das der Evora-Kodex enthält, hat P unverkürzt wiedergegeben, R II 98 abgedruckt und 99 ins Englische übertragen. Der Inhalt zeichnet treffend die Hauptschwieriegkeit der ganzen Bantumission: die Eingeborenen sind nicht gewohnt, spekulativ zu denken und konsequent zu handeln. Auch erwähnt das Briefchen die beginnende Nahrungsnot des Missionars, beides ganz in Fernandes' origineller Sprache. Daß es nur ein Auszug ist, verrät die Überschrift:

D' outra sua para o irmão Gaspar Italo em Potugal

und ein etc. am Ende.

9. P. Fernandes an seine Mitbrüder zu Portugal aus Goa, 5. Dezember 1562.

Er findet sich, allerdings mit einer Lücke, im portugiesischen Urtext bei P 76—91, hieraus abgedruckt in R II 129—140, ebd. englisch 140—151. Der Titel heißt:

Carta de André Fernandes a 5 de dezembro de Goa para os charissimos em Christo irmãos e padres da companhia de Jesus em Portugal.

Der lange Brief ist im Gehorsam geschrieben und soll hauptsächlich über Land und Leute im Inhambanegebiet berichten. Man merkt es dem Verfasser an, wie er erst fast zögernd und widerwillig mit der geographischen Lage beginnt, dann auf die Sitten seiner Makaranga zu sprechen kommt, bei der Schilderung von Aberglauben und Zauberei immer wärmer wird, persönliche Erlebnisse einflicht und endlich das tragische Schicksal seiner Mission mit aller Offenheit, religiöser Demut und unverwüstlicher Hoffnung seiner starken Seele erzählt.

Godignus hat den Brief zum erstenmal ausgiebig benutzt und ergänzt dadurch auch in etwa (95) die Stelle, die P 88 fehlt.

Nach einer Bemerkung von Barbosa I 147 sollen im Archiv von S. Roçque zu Lissabon auch von P. Fernandes 9 Briefe gewesen sein. Außerdem seien — neben dem Junibrief aus Tongue an die Mitbrüder zu Goa vom 26. 6. — ein solcher aus Chaul vom 2. 1. 1560 und der an den Provinzial vom 24. 6. 60 gekürzt mit anderen italienisch erschienen in Venedig bei Tramezzino 1562. Die Briefe vom 2. 1. und 24. 6. konnte ich in NA III nicht finden; ebensowenig die französische Übersetzung: Sommaire des lettres de l'Ethiopie par les R. P. André Fernandez et Luis Azevedo, Lyon, Claude Cayne, 1625.

β) Berichte anderer Jesuiten.

10. Bericht des Fr. Luis Froes[1] aus Goa an seine Mitbrüder zu Coimbra vom 19. November 1559.

Er ist in italienischer Übersetzung in NA III 113a—114b zu finden als Teil eines Missionsberichtes, den Fr. L. Froes im Auftrag seines Provinzials Antonio Quadros nach Coimbra sandte. Eine lateinische Übersetzung enthalten die Epistolae Indicae et Japonicae de multorum gentium ad Christi fidem, per Societatem Jesu conversione, 3. editio, Lovanii (Rutgerus Velpius) 1570, S. 179—181.

Der Titel des ganzen Briefes lautet bei NA III:

Copia d' una Lettera del P. Antonio di Quadros Provinciale dell' India alli fratelli della compagnia di Giesu in Coimbra.

Die Unterschrift 115a:

Di questo collegio di San Paolo di Goa alli dicinove di Novembre 1559. Per çommissione de padre Antonio di Quadros Prouiniciale dell' India

Servo inutile di tutti Ludovico Froes.

In der Löwener Ausgabe wird der eigentliche Verfasser nicht genannt. Wenn wir überhaupt schon die NA-Ausgabe als recht unzuverlässig erkannt haben, so gilt das noch mehr von der Löwener. Die Fehler dieses Textes wurden dadurch verhängnisvoll, daß der viel gelesene und viel abgeschriebene Jarric diese Ausgabe benutzte. Als Beispiel der Verschieden-

[1] Froes war damals Scholastiker in Goa; nach Vollendung seiner Studien kam er 1563 in die japanische Mission und starb dort 1597 (Barbosa Machado III 98).

heit von NA und Ep. Ind. Lov. sei die Stelle angeführt, in der berichtet wird, wie der „König von Inhambane“ seinen Erben ermahnt, nicht selbst nach Mozambik zu gehen, sondern Missionare ins Land rufen will:

NA III 113 b	Ep. Ind. Lov. 180
(. . . ma chè il Re suo padre lo essortò, che per esser herede del Regno, & il pu grande di tutti, non uolesse lasciarlo,) *ma che* aspettasse finche il fratello suo andasse di nuouo à Mozambiche, donde procureria si mandassero alcuni Padri, & allhora si battezzarebbe egli anchora, & gli altri suoi figliuoli con molti del suo Reame; . . .	. . . *cupere* enim se aiebat pater, ut tantisper moram hanc acquabiliter ferret, *quãdiu re melius explorata in animo statuisset*, quid factus *esset*, adductis inde, si fieri posset, nõnullis patribus, quibus se quoque in baptismo accipiendo non difficilem praeberet . . .

Hier ist in dem (von mir) gesperrten Satz ein ganz neuer Grund eingeschoben, während sonst der Text stark verkürzt erscheint, und keinen Anlaß zu der Vermutung bietet, es sei etwa eine vollständigere Vorlage als NA zugrunde gelegt.

Der Bericht erzählt vom *Anlaß der Mission* nach Ostafrika; seine Glaubwürdigkeit wird durch den offiziellen Charakter des Schreibens und durch Vergleich mit dem Briefe P. Gonçalos vom gleichen Monat (s. oben n. 1) gestützt.

11. Brief des P. Melchior *Nunes* an den General aus Kotschin, vom 15. Januar 1560.

Eine Notiz aus diesem Briefe, die unsere Mission betrifft, enthalten auf italienisch NA III 118 unter der Überschrift:

Estratto d' una lettera del P. Melchior Nunnez da Coccin à 15. di Gennaio 1560 al Padre generale.

Die Erwähnung ist interessant für die Tatsache, wie man sich in der ganzen Provinz für unsere Mission interessierte.

12. Brief des Fr. Balthasar *da Costa*[1] an einen aus Indien nach Portugal zurückgekehrten Jesuiten vom 16. November 1560.

Der auf unsere Mission bezügliche Auszug des Evora-Kodex ist lückenhaft abgedruckt bei P 48—54 unter dem Titel:

De uma do irmão Balthasar da Costa da India que escreveu a um padre da Companhia de Jesu em Portugal a 16 de novembro de 1560.

[1] Nach Vollendung seiner Studien wurde P. Balthasar da Costa Missionar in Japan und starb 1580 (Barbosa Machado I 444).

Nach dem Inhalt des Briefes war der Verfasser in Goa, der Adressat etwa ein Jahr zuvor heimgekehrt. Da Costa erzählt ihm nun die Neuigkeiten, auch das Wichtigste von der Mission in Inhambane, wozu er die von dort erhaltenen Briefe benützt und den des Königs Konstantin Gamba in Abschrift (traslado d'ella) beilegt. Auch von den Berichten der Missionare kamen mit derselben „Post“ Kopien nach Portugal (P 49). Bemerkenswert ist an dem Schreiben, was Fr. Balthasar in diesen Nachrichten für besonders merkwürdig fand und wie er Einzelheiten auffaßt. Sein Hauptwert liegt für uns in der Bezeugung zweifelhafter Briefstellen. — Das Original des Briefes befand sich im Archiv von St. Roeque zu Lissabon (Barbosa I 444).

13. Bericht des Fr. L. Froes aus Goa vom 1. Dez. 1560.

Es handelt sich wieder um einen Abschnitt des offiziellen Missionsberichtes, dessen Adresse nicht näher angegeben wird, aber nach Analogie in der portugiesischen Mutterprovinz gesucht werden darf. Er ist italienisch bei NA III 204b—205b, lateinisch in Epistolae Indicae... Lovanii 1570, 188—190. In NA (III 200) beginnt der ganze Brief:

Molto Reuerendo in Christo Padre

ohne weitere Überschrift und ist (209a) gezeichnet:

Del collegio di San Paolo nella città di Goa il primo di Dezembre 1560. Per commissione del P. Francisco Rodriguez Rettore

seruo inutile di tutti Luigi Frois.

Der Löwener Text zeichnet sich wieder durch Mißverständnisse aus, von denen folgendes angeführt sei. Es betrifft die Reise P. Gonçalos von Inhambane ins Land des Monomotapa:

NA III 205 b

Alla tornata per Mosambiche menò seco il padre don Gonzalo un Principe per farlo Christiano figliulo d'un altro Re molto maggiore, che quello d'Ignambane con speranza che suo padre farebbe anche il medesimo. Stava alhora il padre don Gonzalo per partirsi di lì al grande & potente Imperatore di Manamotapa per tentare la sua conversione.

Ep. Ind. Lov. 189

Pater Gonsalus per Mosambicam ad nos inde reversus, comitem habuit baptizãdum Principem adolescentem filium Regis, multo etiam, quam qui in Ignãbano imperat, potentioris: spem quoque non minimam habet, patrem exemplo filii ad baptismum aliquando perventurum. Jam accinctus erat P. Gõzalus cum hacc scriberem, ut ad celeberrimum validissimumque Imperatorem Manomotapan proficisceret.

Hier kommt also Gonçalo durch einen Übersetzungsfehler dazu, von Inhambane auf dem Umweg über Indien zum Sambesi zu fahren, und durch die subjektive Umschreibung des allgemeineren „alhora“ wird der Irrtum noch glaubhafter gemacht. Froes benutzt zu dieser „Rundschau“ die Briefe der Missionare, bietet Aufschlüsse über deren Geschichte und trägt durch Verwertung der Originale zu ihrer textlichen Ergänzung bei.

14. Bericht des Fr. L. Froes an die Mitbrüder zu Europa aus Goa vom 1. Dezember 1561.

In diesem Provinzialbericht findet sich eine kurze Erwähnung der Ostafrikamission, deren Neubesetzung nach P. Gonçalos Tod bevorstand. Der Abschnitt steht in italienischer Übersetzung in NA IV (1564) 92.

15. Brief des Fr. L. Froes an Fr. Bento Toscano in Portugal aus Goa, 15. Dezember 1561.

Der kurze Brief — vielleicht ist es auch nur ein Stück davon — ist bei P 53—54 in der Ursprache veröffentlicht. Er bietet sehr willkommene Ergänzungen zu dem vom gleichen Tage datierten offiziellen Todesbericht für P. Gonçalo desselben Verfassers. Seiner Überschrift verdanken wir die Kenntnis der Ankunftszeit beider Schriftstücke:

(P 53) Carta do irmão Luiz Froes do Collegio de Goa de 15 de dezembro de 1561 par o irmão Bento Toscano em Portugal recebida em agosto de 1562.

16. Bericht des Fr. L. Froes über den Tod P. Gonçalos aus Goa, 15. Dezember 1561.

Diese überaus wichtige Quelle, die fast allein über Gonçalos Mission im Reiche des Monomotapa näheren Aufschluß gibt und von der älteren Literatur ausschließlich benutzt wurde, liegt mir in zwei Kopien des Originals und in zwei gleichalterigen, voneinander unabhängigen italienischen Übersetzungen vor:

a) Eine neuzeitliche, zu Zwecken des Beatifikationsprozesses hergestellte Kopie des Originals, das sich im Archiv der Gesellschaft Jesu (Goana Hist. 1539—1599, doc. 15) befindet. Diese wurde mir durch gütige Vermittlung des Prokurator Causarum S. J., P. E. Beccari in Rom, in Schwarzweißphotographie zugesandt. Sie umfaßt 17 Blätter 2⁰. (Ich werde sie hier abkürzen: MK).

b) Die Evorakopie findet sich in P 54—70, abgedruckt in R II 104—115: ebd. englisch 116—128.

c) Eine moderne Kopie einer gleichalterigen italienischen Übersetzung — mit demselben Schicksal wie MK — aus dem Archiv der Gesellschaft (Goana Hist. 1539—1599, doc. 14). 17 Bl. 2⁰. (Hier abgekürzt: KI).

d) Eine italienische Ausgabe in NA IV (1565) 107—117. Das Original trägt die Überschrift:

Da morte do santo varam p^e^. Gonçalo da Sylveira. (Zusatz von einer anderen Hand:) do p. Luis Froes de Goa.

Bei den anderen Kopien bzw. Ausgaben:

P:	KI:	NA:
Da viagem do p dre D. Gonçalo ao reino de Manamotapa e de seu feliee transito	Relatione della conversione del regno di Manamotapa et della morte del padre don Gonzalo	Copia di una del padre Luigi Froes del viaggio et feliee morte del padre don Gonzalo nel regno di Manamotapa

Diese Verschiedenheit zeigt die Unzuverlässigkeit der alten Kopisten in der Wiedergabe der Überschrift. Eine gewisse Verwandtschaft zwischen P und NA läßt sich nicht verkennen, ebenso in der Unterschrift:

MK (Original)	P	NA	KI
Deste eollegio de saõ Paulo de Goa, aos 15 de dezembro de 1561 annos. Por eommissaõ do p^e^. Antonio de Quadros provineial da India	Deste eollegio de S. Paulo de Goa a 15 de dezembro de 1561. Por commissão do padre provineial	Dal Collegio di santo Paolo di Goa alli 16. di Deeembre MDLXI. Per commissione del padre provineiale	Di questo eollegio di San Paulo di Goa, il primo di deeembre 1561
Servo inutil de todos	Servo inutil de todos	Servo inutile di tutti	
Luis -:¦:- Frois	Luiz Froes	Aloigi Froes	

Die Datierung in NA (16.) ist weniger zu verwundern, weil noch zwei ähnliche Zahlenfehler in der Ausgabe vorliegen. Bemerkenswerter ist die Lesart der Handschrift KI, da hier außerdem ein ganzes Stück des Schlusses der anderen Rezensionen fehlt; weil auch sonst in den vom 15. 12. datierten Handschriften wesentliche Veränderungen und Nachträge vorliegen, haben wir es wohl mit der Übersetzung eines Entwurfes vom 1. Dezember zu tun. Wie dieser allerdings zur Ehre einer Übersetzung kam, ist aus dem vorhandenen Material nicht erklär-

lich. KI enthält keine Bezeichnung seines Verfassers und auf der Rückseite des MS findet sich von anderer Hand die Aufschrift:

Manomotapa 1501 (sic!)

Della morte del padre Gonçalo

Die Unterschiede unserer Texte erstrecken sich nicht nur auf die Orthographie, die bes. bei Eigennamen ganz bedeutende Änderungen aufweist, sondern auch auf wesentliche Tatsachen. So schätzt der Entwurf vom 1. 12. (KI 9) die Zahl der Getauften am Hof des Monomotapa auf 700, während die drei anderen übereinstimmend 250—300 angeben. Andererseits liegt auch in MK ein offenbarer Fehler vor: als Todesdatum wird da der Samstag „depois da primeira dominga da caresma" bezeichnet (12; 504 des MS), während sonst ausnahmslos der 3. Fastensonntag angegeben wird, der auch einzig zur sonstigen Chronologie paßt. Es dürfte sich hier um ein Versehen des Kopisten handeln. Die Makarangaausdrücke des Textes haben sich nur in den beiden portugiesischen Rezensionen erhalten.

Zur höheren Kritik sind die Quellen zu beachten, auf die sich Froes stützt. Er ist wirklich vorsichtig zu Werke gegangen und nennt seine Zeugen ausdrücklich. Meist waren es mündliche Erzählungen und zwar stimmen bis zur Erzählung des Mordes selbst „fast alle überein, die von Manamotapa kommen" (P 67). Es müssen viele solche Berichterstatter in Goa gewesen sein, deren Zeugnis allerdings nicht gleich zuverlässig war (Einleitung, P 54—55). Für die Reise war ein bes. sicherer Gewährsmann der Schiffsmeister, mit dessen Fahrzeug Gonçalo bis Sena gefahren war. Den Tod selbst erzählte der Diener Gonçalos („boi" würde man heute in Afrika sagen, die port. Quellen haben „moço"), den P. Pina von Mozambik nach Goa brachte (P 55; der Entwurf KI ist hierin mißverständlich: che meneva il detto padre di Mosambiche a questo collegio di Goa; vorher ist aber nur von Gonçalo die Rede). Als einzige schriftliche Quelle lag Froes der Brief des Antonio Caiado (s. oben A, b) vor. In dessen Benützung zeigt sich Froes insofern unkritisch, als er mündliche Berichte in manchen Punkten, wo gerade von Caiado die Rede ist, dessen eigenem Zeugnis vorzieht, obwohl dieses gar nicht schönfärberisch klingt und nicht für die Öffentlichkeit bestimmt ist. Am ausführlichsten benutzt er Caiado

für die Aufzählung der Anklagen gegen Gonçalo; jedoch hat er da manches spezifisch Afrikanische nicht recht verstanden und mußte es sich erklären lassen, und ein Vergleich zwischen Entwurf und endgültiger Abfassung zeigt manches Schwanken in der Auffassung. So heißt die Stelle über den Zauber, den Gonçalo bei sich führen soll:

Caiado (P 71)	KI (11)	MK (11; ebenso P 65 u. NA)
Acrescentaram mais estes engangas que o padre era moroo, que trazia o sol e a fome em um osso de finado e outras muitas mezinhas . . .	. . . ch'il padre era moro fatucchiaro et traditore il quale portava il sole et la fame dentro in un osso d'un morto, et altre molte fattuccherie . . .	. . . que o padre era moroo idest feiticeiro tredor, o qual trazia o sol e a fome e hum osso de finado, e outras muitas meyzinhas . . .

Hier ist also der einheimische Ausdruck moroo, den er ursprünglich mit mouro (Mohamedaner, Maure) verwechselt hatte, wieder zu seinem Rechte gekommen, während ihm Sonne und Hunger im Totenbein doch zu abenteuerlich schien, so daß er es — fälschlich — verbesserte. Offenbar glücklicher war er mit der Erklärung des „Chepute"; doch entging dieser Eigenname dafür nicht dem Schicksal der Verstümmelung durch die Kopisten:

Caiado (P 71)	KI (10)	MK (10)	P (64)	NA (IV 112)
o padre vinha por mandato do cheputc para que dissesse . . .	il padre veniva per comandamente di Chefuto, il quale è un altro Re di Zofalla che è stato servitore di questo altro per dire . . .	o padre vinha por mandado do Cheputo idest Hoquiteve, que e outro rey de Çofala, que foi seu criado alevantado, pera que disesse . . .	o padre vinha por mandado de Chaputc, s. o Chiteve que é outro rei de Sofala que foi seu creado alevantado para que dissesse . . .	il padre era mandato dal Ceput, cioè Citeve (ilquale è un' altro Re di Soffala che fu già servitore di questo, e si ribellò) per dire . . .

Wir sehen, daß MK die beste Erklärung und Lesart enthält, sobald wir das Mißverständnis des modernen Kopisten verbessern und den Artikel „ho (alt für o)" vom Quiteve trennen, der dann als der bekannte Titel des Makarangaherrschers im Hinterland von Sofala klar sichtbar wird.

Fr. Froes' Bericht über den Tod unseres Missionars ist also eine recht brauchbare Quelle, wenn man sich bemüht, den

Text rein herzustellen und Caiados Brief (sowie die Zeugen des 1. Informationsprozesses) zum Vergleich heranzieht.

17. Brief des P. Melchior Nunes an seine Mitbrüder in Europa aus Kotschin, 31. Dezember 1561.

Er findet sich in italienischer Übersetzung in NA IV 125—137b. Zwei Stellen davon (125 und 135) enthalten einen Nachruf für P. Gonçalo bezw. den Plan einer Fortsetzung der Mission in Ostafrika. Das Schreiben spiegelt gut die Stimmung wider, welche die Nachricht vom Tode Gonçalos in der Goanischen Mutterprovinz hervorrief.

Nach Sommervogel (V 1842) soll sich der Brief auch in Franco, Imagem de virtude . . . de Coimbra I 385/9 und in Ep. Japon. Part. 2 (Lovanii 1569) 123, (Lov. 1570) 261 finden; an letzterer Stelle konnte ich ihn nicht entdecken.

18. Brief des P. Paio Correa aus Kotschin an Fr. Bento in Portugal vom 12. Januar 1562.

Er ist unverkürzt nach dem Evorakodex bei P 73—76 abgedruckt und ist inhaltlich dem vorigen ähnlich, nur sind bei dem jungen, noch Philosophie studierenden Pater die Affekte viel stärker, zumal er dem Verstorbenen, der ihn aufgenommen und ins Ordensleben eingeführt hatte, sehr nahe stand.

19. Brief des Fr. Antonio Fernandes an seine Mitbrüder zu Coimbra aus Goa, 10. September 1562.

Es ist ein offizieller Bericht über die Indienfahrt der Jesuiten in diesem Jahre und steht bei P 92—101 (vollständig). Außer einem Abschnitt über die Rückkehr des P. Andre Fernandes von Inhambane nach Goa (99), der auch in R II 128 abgedruckt und ins Englische übersetzt ist (ebd.), enthält er Nachrichten über das Schicksal des Missionsversuches in Ostafrika vom Frühjahr 1562, über den wir sonst nur sehr schlecht unterrichtet sind. Der Brief ist in seiner Schlichtheit und Harmlosigkeit ein Zeugnis für die Glaubwürdigkeit seines Verfassers.

20. Der Bericht des P. Francisco Monclaro über die Ostafrika-Expedition des Francisco Barreto 1569—1573.

Ebensosehr wie das Gutachten über das Recht zu diesem Zuge kommt dieser Bericht für unsere Mission in Betracht und noch mehr, weil er die Zustände unter den Christengemeinden der Mission von 1561 zehn Jahre später schildert und außerdem die nächste ausführliche Beschreibung von Volk und Land des Monomotapa bietet. Er hatte das eigentümliche Schicksal,

aus seinem Kodex „MS Portug. 8“ in der Pariser Nationalbibliothek zweimal abgedruckt zu werden: Zuerst wurde er kopiert im Auftrag der Geographischen Gesellschaft von Lissabon und in deren Zeitschrift „Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa“ 1883 S. 492—508 und 542—561 veröffentlicht. Theal übersah, ebenso wie Sommervogel (V [1894] 1203 und IX [1900] 686) diese Ausgabe, kopierte ihn noch einmal und brachte ihn in R III 157—201, engl. 202—253. Beide Drucke erweisen sich durch ihre oft wesentlichen Verschiedenheiten als unvollkommen und eine dritte, kritische Ausgabe, wobei wenigstens noch die von P. Robert Streit neuerdings in Madrid gefundene Handschrift heranzuziehen wäre (Bibliotheca Nacional Pp. 21; s. Bericht über die 3. o. Mitgliederversammlung des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, 22. 8. 1913, Freibg. 1913, S. 31 u. 63), wäre gar nicht überflüssig.

Die Überschrift lautet (R III 157):

> Relaçaõ da Viagem q̃ fizeraõ os P^es Da Companhia de Jesus com Fran^co Barretto na Conquista de Monomotapa no anno de 1569. Feita pello P^e Monclaro da mesma Companhia.

Die Denkschrift ist wohl indirekt an den König von Portugal gerichtet, an den sich der Verfasser öfters mit „Sua Alteza“ wendet. Die Handschrift enthält Randbemerkungen, die nach Theal (R III 157) von Gaspar Alvarez de Lousada, einem Schreiber am Torre de Tombo, stammen (dort wäre also wohl das Original zu suchen). Nicht einmal darin stimmen beide Ausgaben überein, was zu diesen Anmerkungen zu rechnen ist und was nicht. So setzt das Boletim eine wichtige Stelle zur Beurteilung des ostafrikanischen Christentums in die Anmerkung (1883, S. 507 [1]), während sie nach R III 177 in den Text gehört. Auch sonst sind die Verschiedenheiten nicht immer unwesentlich. Meist erscheint die Lesart des Boletim als die bessere, jedoch nicht immer. So heißt es an der Stelle über die Ehe bei den Makaranga:

R III 181	Boletim 1883, 544
Naõ tem palauras nenhuas nem forma certa de casam^to, mais q̃ desta maneira as tomarem em seu poder, e dada desta roupa e consentim^to do pai e da moça ficaõ casados, q̃ parecem sinais bastantes p^a ficar os casam^tos ualidos e naturaes.	Naõ tem palavras nenhuas nem forma certa de casamento, mais que desta maneira as tomarem em seu poder, e da dada desta roupa e consentimento dos paes da moça ficaõ casados, que parecem sinais bastantes pera ficar os casamentos validos e naturaes.

Hier wird man sich für R entscheiden müssen, denn einige Tuchballen und das Einverständnis der Eltern geben ohne den Konsens der Braut keine gültige Ehe nach dem Naturrecht, was doch der Nachsatz behauptet. Nebenbei sieht man hier wieder, daß Textkritik, auch von neueren Missionsberichten, für die Wissenschaft gar nicht gleichgültig ist.

Der innere Wert des Berichtes ist, was unseren Gegenstand betrifft, zweifellos ein sehr hoher, wenn man auch die pessimistische Stimmung, die das Scheitern der Expedition im Verfasser hervorgerufen hat, in Betracht ziehen muß und besonders für die Chronologie den Parallelbericht von Couto nicht außer Acht lassen darf, der übrigens nicht den Vorzug des Miterlebten hat und P. Monclaro sicher ungerecht beurteilt (Diogo de Couto, Da Asia, Decada IX, Lisboa 1786, 151—211). Ort und Zeit der Abfassung unseres Berichtes ist nicht angegeben, doch ergibt der Inhalt, daß er unmittelbar nach den Ereignissen, also etwa 1573, in Mozambik geschrieben ist.

b) Mündliche Tradition bes. seitens des Missionsobjektes.

Die Eigenart der afrikanischen Verhältnisse bringt es mit sich, daß wir seitens des Missionsobjektes und sogar seitens der portugiesischen Geistlichen und Laien mit Ausnahme der Jesuiten keinerlei schriftliche Quellenberichte — die drei Urkunden habe ich bereits aufgeführt — besitzen. Was von nichtjesuitischer Seite an Berichten vorliegt, ist wegen seiner späten Niederschrift als mündliche Tradition aufzufassen und als solche zu beurteilen.

1. Die Überlieferung in Tongue nach Diogo do Couto 1589.

Sie ist niedergeschrieben in einem kurzen Abschnitt von Coutos Relaçaõ do Naufragio da Nao S. Thomè (geschrieben 1611 [1], bei R II 153—188, engl. 188—224). Bei diesem Schiffbruch, den Couto selbst miterlebte, landete ein Teil der Geretteten, zu dem der Schilderung nach auch der Verfasser gehörte, an der südafrikanischen Küste und zog auf dem Landweg zunächst gegen Inhambane. Sie kamen auch in Gambas Stadt und fanden dort noch einige Erinnerung an die Mis-

[1] Vgl. Barbosa Machado I 648.

sion von 1560—1562, wie Coutos Erzählung vermuten läßt (R II 182 f).

2. Die Überlieferung im Land des Monomotapa nach den Zeugenaussagen des Informationsprozesses 1602/3.

Auf Antrag der Gesellschaft Jesu ließ Erzbischof Aleixo de Meneses von Goa einen Informationsprozeß über den Tod des P. Gonçalo da Silveira vornehmen, der in Ostafrika selbst von dem Dominikaner P. Johannes de Annuntiatione 1602/3 geführt wurde. Die lateinische, autorisierte Übersetzung der Akten aus dem Archiv der Ritenkongregation — das Original ist verloren gegangen — umfaßt 38 Seiten und ist datiert vom 20. November 1603. Durch P. Beccari S. J. erhielt ich eine Schwarzweißphotographie dieser Akten (sowie von denen der Prozesse 1629 und 1633). Die Überschrift des MS heißt:

Processus super martyrio P'ris
Consalui Silueirae e
Societate JESU.

Die vernommenen Zeugen waren drei Portugiesen, die um die ostafrikanische Tradition über Gonçalo wußten, und zwei eingeborene Augenzeugen: ein Diener des Missionars und ein ehemaliges Kammermädchen bei der Mutter des Monomotapa. Dies waren die einzigen Wissenden, die der Prozeßrichter in allen Portugiesenniederlassungen Ostafrikas finden konnte. Die Aussagen dieses Prozesses sind das wertvollste, was wir an ostafrikanischer Überlieferung betreffs unserer Mission besitzen. Sie wurden bereits vom ersten Biographen P. Gonçalos, von Godignus (137) verwertet. Bei ihrer Benutzung ist jedoch zu beachten, daß einerseits bereits gut 40 Jahre seit den Ereignissen selbst vergangen waren und andrerseits eine starke Beeinflussung, besonders der einheimischen Augenzeugen, durch das vorgelegte bezw. vorgelesene Interrogatorium bestand, das die wichtigsten Ereignisse nach der Jesuitentradition enthielt. Am deutlichsten zeigt dies das Todesdatum: während die ersten schriftlichen Quellen einmütig den 15. März bezeugen, war durch ein Mißverständnis schon in die älteste Jesuitenliteratur die Ansicht gedrungen, es handle sich um den 11. August. Dies Datum kam in das Interrogatorium und wurde von dem besten Berichterstatter, vom Diener Gonçalos Antonio Vas, bezeugt:

Interrogatorium art. 6 (S. 6)

. . . eademque die qua erant eundem interfecturi quod fuit die undecima mensis Augusti Sanctae Susanae Virginis et martiris baptizauit quinquaginta Christi fideles incirca dando omnibus suis rosarijs diuidendo Inter illos Vestimenta quas habebat de sero Confessiones audiuit Lusitanorum eisdem dando Ecclesiae ornamenta ad hoc ut illa deferrent Antonio Cayado permittens sibi remanere cum uno Crucifixo In manibus se ad mortem preparando aliquibus uicibus dicens quod magis paratus existebat ad mortem recipiendum quam essent Inimici ad illum sibi dandum libere ignoscens Regi et suae matri.

Antonio Vas ad art. 6 (29 f.)

. . . eadem die qua erant illum Interfecturi qui fuit die undecima mensis Augusti

baptizauit

quinquaginta Christianos incirca omnibus dando suum Rosarium diuidendo inter illos suas Vestes quas habebat de sero confessiones audiuit Lusitanorum ac eisdem dedit ornamenta Ecclesiastica ad hoc ut illa portarent Antonio Cayado ipso illic remanente cum uno Crucifixo in manibus se preparando ad mortem et ei dicendo Antonius Cayado quod sibi daret gentem in Custodiam ad illum ducendum in locum de sese Incolumen noluit id acceptare petens solummodo ab Antonio Cayado quod conseruaret suam gentem et quod ipse magis paratus existebat ad moriendum quam inimici ad illum sibi dandum sponte ignoscendo Regi et ejus Matri nil aliud dixit super huiusmodi articulo.

Der gute Antonio, der im folgenden Artikel genau anzugeben weiß, was sein Pater an diesem Abend noch gegessen hat, fühlt sich offenbar verpflichtet, alles zuzugeben, was er gefragt wurde und erinnert sich erst bei den Worten Caiados daran, daß dieser auch etwas gesagt hat, was Antonio selbst näher anging, kommt aber dann gleich wieder auf die vorgelegten Worte zurück. Nebenbei sehen wir auch das barbarische Latein dieses Prozesses.

Die Tradition im Prozeß von 1602/3 ist also sorgfältig auf ihre Abhängigkeit vom Fragebogen zu prüfen, der selbst wieder auf der Literatur (wohl Acosta-Maffei) fußt. Eine Bearbeitung fand unser Prozeß in einer Abhandlung, deren für die Ritenkongregation neuerdings angefertigte Abschrift mir in Photographie vorliegt:

Veritas martirii pro Dei servo
Consalvo Sylveira Soc. Jesu religioso.

Das Schriftstück ist aus dem Archiv der Gesellschaft (Goana Hist. 1539—1599, doc. 18) und trägt in der mir vorliegenden Kopie (10 Bl. 2⁰) weder Verfasser noch Datum, verrät aber

einen gelehrten Theologen. Es dürfte entweder gleich nach Ankunft der Akten 1603 in Rom ausgearbeitet sein oder für die Wiederaufnahme des Prozesses zu Rom 1629. Dieser letztere sowie der zu Kotschin 1633, deren Akten mir ebenfalls vorliegen, können als Zeugnis für unsere Mission kaum in Betracht kommen, da ihr Inhalt auf der bereits vorhandenen Literatur über Gonçalo fußt, wenigstens soweit seine Missionsarbeit in Frage kommt.

3. Die Tradition im Sambesigebiet nach dem Bericht des Licentiaten Alfonso Leão de Barbuda vom 1. Sept. 1627.

Den Teil dieses Berichtes, der die Erinnerung an P. Gonçalo enthält, hat der Verfasser an P. Francisco de Gouvea S. J. gesandt und so kam er in die Chronica da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal von P. M. Balthezar Telles II (Lisboa 1657) 164—166. Dort heißt der Titel:

Relaçam, que o Lecenciado Affonso Leàm de Barbuda deo ao Padre Francisco de Gouvea da Companhia de Jesu, do que achâra, & soubera da morte do Padre Gonçalo da Sylveyra em Monomotapa.

Es ist, wie der Verfasser selbst sagt (165, 2 n. 7) ein Auszug aus einer größeren Denkschrift, die er über seine amtliche Reise in Ostafrika niederschrieb. Barbuda war Sekretär des Vizekönigs von Indien Luiz de Attayde († 1580) und unternahm seine Reise in dessen Auftrag, also vor 1580 [1]. P. Philippus Alegambe sah das Autogramm des Briefes in Rom, datiert aus Lissabon, 1. Sept. 1627 (in „Mortes Illustres", Romae 1657, 41). Von dem Inhalt ist bisher nur die Geschichte über die wunderbare Bewachung der Leiche Gonçalos durch Tiere auf einer Insel im Sambesigebiet beachtet worden, die sich Barbuda von Schwarzen erzählen ließ. Er selbst sah und hörte nur wunderschöne Vögel auf einem Balken vor der Insel. Wichtiger ist zur Geschichte unserer Mission, was für Erinnerungen und Überreste von Gonçalos Lehrtätigkeit er unter den Negern fand. Wenn auch seine Vertrauensseligkeit gegen Ein-

[1] Attayde war zweimal Vizekönig, von 1569—72 und 1577—April 1580 (J. dos Santos, Ethiopia Oriental, Evora 1609, II 93). Da unter seiner ersten Regierungszeit Barretos kriegerischer Ostafrikazug stattfand, dürfte Barbudas Erkundigung in die zweite fallen.

geborene zu berücksichtigen ist, so dürfte doch die Tradition als solche außer Frage stehen.

Betreffs dieses Barbuda sind verschiedene Irrtümer zu berichtigen. P. Chadwick (Life of ... Gonçalo, London 1910, 106) bezeichnet ihn als Jesuiten, wobei er sich auf die Historia Societatis Jesu von Cordara stützt (P. VI, tom. I, Romae 1750, 609 n. 167). Dieser setzt ein P. vor Barbudas Namen und nennt sein Zeugnis „juratum testimonium". Beides dürften Mißverständnisse sein. Denn daß dieser Bericht wirklich im Prozeß zu Kotschin von zwei Zeugen zitiert wurde (1633), wenn auch nur ganz flüchtig, dürfte Cordara nicht gewußt haben. Telles, der eigens zur Erhöhung der Glaubwürdigkeit P. Gouvea als sehr zuverlässig hinzustellen bemüht ist, hätte doch viel eher vom Autor selbst erwähnt, er sei Jesuit und habe sein Zeugnis beschworen. P. C. Ruedhart (Sacra Cosmologia, Friburgi Brisgoiae, 1630, 112) und Alegambe (Mortes Illustres, 40/41) berichten ausdrücklich, Barbuda habe im Auftrag des Vizekönigs die Minen besucht, was doch ein Jesuitenmissionar nicht so leicht getan hätte. Dasselbe berichtet im Anschluß an Alegambe auchTanner (Societas Jesu militans, Pragae 1675, 163 f.), den Chadwick zitiert. Cordara verlegt die Geschichte ins Jahr 1625 und auch Alegambe und Tanner übersehen, daß zwischen der Zeit der Berichterstattung an Gouvea und der Zeit der Reise ein Unterschied von wenigstens 47 Jahren bestehen muß, falls die Silberminenexpedition wirklich unter Attayde stattfand. P. Courtois hält Barbuda, wohl auf Grund Cordaras, für einen Missionar (Notes Chronologiques ... Lisbonne 1889, 9), der Jesuit in „Kreuz und Schwert" 1896, 8 für einen Dominikanermissionar aus Tete, worin er von seiner sonstigen Quelle, Sousa (Oriente Conquistado, I 865) abweicht, die ihn „Licenciado" nennt.

Als Ergebnis unserer Untersuchung über die Quellen läßt sich sagen: das reiche und zuverlässige Material, das über unsere Mission vorliegt, ermöglicht bei gründlicher und kritischer Benutzung desselben eine relativ abschließende Darstellung des Stoffes. Wohl könnte aus portugiesischen Archiven und vielleicht auch aus dem der Gesellschaft Jesu noch manches ergänzt und besonders textkritisch geklärt werden. Doch ist für die nächste

Zeit eine mögliche Benutzung dieser Schätze nicht vorauszusehen. Auch enthält die ältere Literatur noch einige Angaben von Quellenwert.

II. Literatur.

Die Literatur, die sich mit der Ostafrikamission von 1560/62 näher befaßt, gliedert sich durch das Auftreten epochemachender Neuerscheinungen in drei Abschnitte:

1564—1612 die Literatur vor der Vita Gonzali des N. Godignus
1612—1898 „ von Godignus bis Theal, Records II
1898—1910 „ von Theal bis Chadwick.

Die Bedeutung der Vita des Godignus bedingt es, daß wir ihr einen eigenen Abschnitt zu widmen haben. Daß Theal und nicht die ungleich bessere Quellenveröffentlichung von Paiva einen neuen Abschnitt einleite, läßt sich damit begründen, daß Paiva keinerlei Verwertung in der Literatur vor Theal fand, soweit wir feststellen können.

1. Die Literatur von 1564—1612.

Abgesehen davon, daß 1562 zu Venedig die ersten Briefe über unsere Mission veröffentlicht wurden (NA III), finden wir die erste Erwähnung in der Literatur 1564, also schon drei Jahre nach dem Tode P. Gonçalos in der apologetischen Schrift des portugiesischen Theologen Jacobus Andradius Payva „Orthodoxarum explicationum libri decem“, die 1564 zu Köln bei Maternus Cholinus erschien und, wie dieser Verleger in der Vorrede bemerkt, wenige Monate vorher zum ersten Male in Venedig gedruckt war. Im ersten Kapitel „De origine societatis Jesu“ widmet er etwa drei Seiten (47—50) dem Gedächtnis seines Freundes Gonçalo da Silveira, dessen „recens martyrium“ er als Beispiel für die heldenmütigen Missionsleistungen der Gesellschaft anführt. Er stützt sich dabei offenbar einzig auf Fr. Froes' Todesbericht, von dem er einen flüchtigen Auszug gibt. Dieser war damals noch nicht gedruckt, ist ihm also wohl von den Venediger Jesuiten zur Verfügung gestellt worden, da er ja schon im folgenden Jahr bei Tramezzino erschien (NA IV). Payvas Auszug ist im allgemeinen richtig, nur vergrößert er die Zahlen, indem er statt etwa fünf bis sechs portugiesischen Be-

gleitern sieben (47) und statt 250—300 Getauften 400 annimmt (48). Diese Notiz wurde drei Jahre später von dem deutschen Kartäuser Laurentius Surius verwertet in seinem Commentarius brevis rerum in orbe gestarum (Coloniae 1567).

Die erste umfangreichere Schilderung unserer Mission erfolgte in der kleinen Jesuitenmissionsgeschichte „Historia das Missoens da Oriente até o anno de 1568“ von P. Emmanuel da Costa S. J., deren Original jedoch nie in den Druck kam (Sommervogel II, 1891, col. 1505 A), sondern in lateinischer Übersetzung durch P. J. Petrus Maffei S. J. erschien unter dem Titel:

> Rerum a Societate Jesu in oriente Gestarum ad annum usque a Deipara Virgine MDLXVIII, commentarius Emanuelis Acostae Lusitani, recognitus, & latinitate donatus . . . Dillingae/Apud Sebaldum Mayer, Anno MDLXXI.

Die Widmung an den Bischof von Augsburg hat Maffei zu Rom am 18. November 1570 unterzeichnet. F. 31 b—38 a findet sich der Abschnitt: Inhambanes, & Monomotapa. Als Quellen lagen Acosta die Briefe unserer Missionare vor, doch hat er sie recht oberflächlich benutzt, so daß er z. B. Inhambane zwischen Mozambik und Sofala verlegt. Man könnte auch annehmen, er habe etwa nach einer portugiesischen, stark verkürzten Briefausgabe gearbeitet, doch ist eine solche nicht bekannt. Den Anlaß der Mission erwähnt Acosta gar nicht, für die Ereignisse im Land des Monomotapa gibt er eine dürftige Bearbeitung von Froes' Todesbericht, die Maffei dann fast unverändert in seine Selectarum ex India Epistolarum libri IV aufgenommen hat als ep. 4 des lib. 2 (Historiarum Indicarum libri XVI. Selectarum, item, ex India . . . Coloniae Agr. 1589, 368—371) unter der Überschrift:

> E Societate Jesu Litteris in Europam de obitu Consalvi Sylueriae Lusitani.

Auch hier geht ein Abriss der Missionsgeschichte zu Inhambane voraus, nach Acosta. Ein Beispiel für das Verhältnis von Froes-Acosta-Maffei gibt ein Stück aus der ersten Audienz Gonçalos beim Monomotapa:

Froes (P 60/61)	Acosta-Maffei (35 a)
. . . espantado d' isso disse (el-rei) a lingua: „ora, não e possivel que um homem que não quer nenhuma cousa d' estas que lhe offerçço sendo tam natural a todos o desejo d' ellas que não e como os outros homens senão que nasceu das ervas e d' ellas teve seu principio" e fez-lhe no fim grandes offerecimentos de tudo que houvesse mister, despedindo-se com palavras de muito amor, se foi o padre para uma casinha que lhe deram, onde dizia missa e se recolhia com Nosso Senhor.	. . . conuersus ad interpretem Inquit Rex, Profecto necesse est, qui nihil horum accipiat quae a caeteris tantopere adamantur, longo interuallo a reliquis distare mortalibus. & nihilominus ad extremum multa pollicitus (omnia necessaria prolixe cum detulisset)[1], amantissimis verbis Consaluum (domum)[2] remisit. ——— Sel. Ep. (369 B): [1] fehlt. [2] statt „domum": „ad hospitium".

Wir sehen, daß sich das kräftige Wort des schwarzen Herrschers bis zur Unkenntlichkeit verklärt hat und daß Maffei in der späteren Ausgabe Unklarheiten zu verbessern sucht. Das sichtlichste Mißverständnis, das der vielgelesene Maffei in die Literatur gebracht hat, an dem all seine unkritischen Benützer — auch der Fragebogen des ersten Prozesses 1602/3 — sogleich erkenntlich sind, ist die Verwechslung des Todesdatums (11. August statt 15. März), die sich auf eine Unkenntnis portugiesischer Ausdrucksweise zurückführen läßt.

Die nächste ausführliche Behandlung unserer Mission brachte das Werk des spanischen Jesuiten Luis de Guzman:

> Historia de las Missiones que han hecho los Religiosos de la Compañia de Jesus, para predicar el sancto Euangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Japon. Primera Parte . . . Alcala 1601.

S. 212—221 dieses Foliobandes findet sich der Abschnitt „De Monomotapa", cap. XI—XV des dritten Buches. Guzmans Darstellung geht über die bei Acosta-Maffei weit hinaus, er arbeitet selbständig auf Grund der Briefe, von denen er jedoch nur die zusammenfassenden von Froes zu benützen scheint, falls ihm nicht ein anderer Auszug derselben vorlag. So sind seine Angaben über die Inhambanemission äußerst spärlich, während er für die Monomotapafahrt Gonçalos den Todesbericht Froes' in vollem Umfange benutzte und gelegentlich phantasiereich ausmalte. Auch in die Inhambanegeschichte hat er einen Zug aus Froes' Todesbericht einfach übernommen, indem er

die sechs portugiesischen Begleiter von Gonçalos zweiter Reise schon für seine erste in Anspruch nimmt (213/214). Dies beweist, daß er die Originalberichte über die Inhambanemission nicht kannte, in denen ausdrücklich zwei Portugiesen und ein Neger angegeben werden (P 22). Wie Guzman seine Vorlage ausdeutet, zeigt die Erzählung von der „Marienerscheinung“, die der Monomotapa hatte:

Froes (P 61)	Guzman (217)
Contam os portuguezes que de la vieram que por quatro ou cinco noites estando o rei que ainda e moço meio dormindo lhe parecia aquella Senhora no retabulo cercada de uma luz divina com um resplendor muito glorioso e suave e se punha a fallar com o rei com uma muy grande e doce suavidade no vulto.	Quiso la Virgen nuestra Señora pagar a este Emperador la buena voluntad, con que en su casa auia recebido y honrado su Imagen: porque cinco noches arreo despues que el Padre la dexo en palacio, aparecio al Rey entre sueños, rodeada de una grande luz y claridad, con suauissimo olor que en todo el aposento se sentia.

Im Gegensatz zu Froes also, der der Erzählung kritischer gegenübertritt, seine Quelle angibt, den Halbschlafzustand sowie die Jugend des Monomotapa betont und die Erscheinung offenbar vom Bild nicht loslösen will, sucht Guzman alles möglichst wunderbar darzustellen und erfindet noch einen Wohlgeruch dazu. Die legendarische Schilderung des Missionsobjektes durch Guzman (212) hat bereits Santos (Ethiopia oriental, Evora 1609, II 62) berichtigt. — Guzmans Übertreibungen und Fehler haben eine weite Verbreitung bis ins zwanzigste Jahrhundert dadurch gefunden, daß sie weitergeführt und vermehrt wurden durch P. Pierre du Jarric. Ursprünglich wollte dieser nur eine Übersetzung Guzmans liefern und hatte schon vier Bücher derselben fertig, als ihm portugiesische Mitbrüder rieten, ein selbständiges Werk daraus zu machen (nach der Vorrede; vgl. Sommervogel IV, 1893, col. 751). Der zweite Teil, der für uns in Betracht kommt (ch. 9 und 10, S. 156—177), erschien 1610 zu Bordeaux und ein Jahr später zu Valenchienne unter dem Titel:

> L'Histoire des choses plus memorables advenuës tant és Indes Orientales, qu'autres pays de la descouuerte des Portugais, / En l'establissement et progrez de la foy Chrestienne & Catholique. / Et principalement de ce que les Religieux de la Compagnie de Jesus y ont faict, & enduré pour la mesme fin. / Depuis qu'ils y sont entrez jusques a l'an 1600. (Ich benütze und zitiere die Ausgabe von Valenchienne 1611.)

Der Band ist dem neunjährigen Luis XIII. gewidmet (Epistre au Roy) und läßt sich am besten daraus verstehen: es ist eben eine Missionsgeschichte „in usum Delphini“, die alles möglichst zart, erbaulich und lehrhaft darstellt. Für unser Thema kann man nachweisen, daß Jarric zur Ergänzung und teilweise zur Berichtigung Guzmans die Löwener Epistolae Indicae (1570) und Acosta-Maffei herangezogen hat. Die Benutzung der Löwener Ausgabe verrät sich bei der oben (S. 15) angeführten Interpolation im Froesbrief vom 19. 11. 1559, die Jarric breit ausführt (157), während sich bei den Ereignissen in der Stadt des Monomotapa eine Bevorzugung Acosta-Maffeis wohltuend fühlbar macht (von 165 an). Wie wenig zuverlässig Jarric dank seinen *willkürlichen Zusätzen* besonders in methodischen Fragen ist, sollen die zwei Stellen zeigen, an denen er vom Unterricht der Makarangafürsten spricht, zunächst bei Gamba: (Hier erwähnen die Quellen keinen Vorunterricht ausdrücklich.)

Guzman (214)	Jarric (159)
Detuuieronse en esta Ciudad algunos dias predicando, y quãdo el Rey y su muger y hijo estuvieron bien instruidos en la Fe, los baptizo el Padre Gonçalo Sylueyra . . .	Tellement qu'apres auoir, durant quelques iours, instruict plus particulierement ceux, qui estoient resoluz d'embrasser la foy Chrestienne, ils baptiserent . . .

Und beim Monomotapa (der Christ werden will):

Froes (P 62)	Acosta-Maffei (36 a)	Jarric (167)
Foi o padre dilatandolhe por alguns dias o baptismo para o ir instruindo nas cousas da fe e duas vezes ao dia o ia cathequizar.	Consaluo tamen dies aliquot supersedere satius visum, dum Rex Christianae fidei praeceptis ac rudimentis imbuitur, quibus, eum satis jam operam dedisse videretur . . .	. . . il ne voulut leur conferer si tost le baptesme, ains attendit quelques iours, durant lesquels il les catechisa, & leur declara briefuement les commandemens de Dieu, & les principaux points de la foy Chrestienne . . .

Im ersten Falle versteigt sich Jarric also zur Behauptung, in einigen Tagen könne ein Heide „sehr eingehend“ im Glauben unterrichtet werden, während im zweiten das Interessanteste der ersten Quelle, daß täglich zweimal Katechese stattfand, ausfällt und an dessen Stelle eine nähere Bestimmung des Katecheseninhalts tritt, die wahrscheinlich ist, aber nicht quellenmäßig erschlossen.

Die lateinische Ausgabe Jarrics, die 1615 zu Köln erschien (3 Bde. Übersetzer: M. Martinus Martinez) als „Thesaurus rerum Indicarum", enthält (Bd. II, 134—151) unseren Abschnitt und war wohl in Deutschland die verbreitetste Missionsgeschichte.

Zwei Jahre nach der 1. Auflage von Jarrics 2. Band erschien die erste Monographie über den Haupthelden der Ostafrikamission 1560/62.

2. Die Vita Gonzali des P. Godinho.

Etwa ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Führers der ersten Ostafrikamission entstand ihm ein Biograph in seinem Mitbruder P. Nicolão Godinho. Ein Lissaboner Kind, war dieser mit 18 Jahren zu Coimbra bei den Jesuiten ins Noviziat eingetreten und hatte damals (1579) dieses Haus, in dem auch Gonçalo aufgenommen worden war, voll von Erinnerungen an den glorreichen Afrikamissionar gefunden (vgl. Epistola Dedicatoria der Lyoner Ausgabe, Barbosa III 493 [1]). Während er als alter Pater zu Rom die Bücher seiner portugiesischen Mitbrüder zu zensieren hatte — früher war er im Lehrfach tätig —, zeichnete er nach diesen Jugenderinnerungen und dem reichlich in Rom vorhandenen Quellenmaterial einen „Schattenriß" Gonçalos, wie er sein Büchlein bescheiden in der Widmung an den General Claudius Aquaviva nannte (Accipe interim has Gonzali nostri, ut ita dicam, umbras). Der Titel heißt:

Vita Patris Gonzali Sylveriae, Societatis Jesu Sacerdotis,
In urbe Monomotapa martyrium passi.
Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon. M.DC.XII. — kl. 8°. 200 S.

Die Druckerlaubnis des Generals datiert vom 8. Dez. 1611 aus Rom. Der Verfasser teilt sein Buch in 3 Libri mit je 13 Kapiteln. Lib. I umfaßt Gonçalos Leben bis zur Übernahme der ostafrikanischen Mission (exkl.), lib. II die Mission selbst und ihre Folgen bis etwa zum Jahre 1573, lib. III handelt von den Tugenden Gonçalos. Es kommt somit hauptsächlich lib. II für unsere Untersuchung in Frage (S. 65—143).

---

[1] Sommervogel III 1520 übernimmt von Ribadeneira-Alegambe-Sotvellus, Bibliotheca Scriptorum S. J. (Romae 1676) 630, Godignus sei mit 14 Jahren 1573 eingetreten. Barbosa, der seine Angabe reicher belegt, ist wohl vorzuziehen.

Über seine Quellen sagt Godignus — ich gebrauche den latinisierten Namen gleichzeitig zur Bezeichnung des Buches selbst, der Verfasser nennt sich nicht, wohl aber bezeichnet die Druckerlaubnis N. Godignus als solchen — nichts, außer daß er deren Ergänzungsbedürftigkeit vorausschickt (Ep. Dedicatoria). Die Analyse ergibt jedoch, daß er durchaus selbständig nach den Originalbriefen der Missionare und den Berichten anderer Jesuiten arbeitet, ja er hat sogar ausgiebig den Informationsprozeß von 1602/3 benutzt, den er an einer Stelle andeutet (137: sicut iurati testes affirmant). Von den oben angeführten Quellen konnten wir bei Godignus feststellen:

A. 1. Brief des Königs Gamba

B. a) 2. „ Gonçalos 12. 2. 60

3. „ „ 9. 8. 60

5. „ Fernandes' 25. 6. 60

6. „ „ 26. 6. 60

9. „ „ 5. 12. 62

10. Bericht Froes' 19. 11. 59

16. „ „ über P. Gonçalos Tod, 15. 12. 61

20. „ Monclaros über den Zug Frz. Barretos

b) 2. Prozeß 1602/3.

Außerdem scheinen noch einige Züge aus der Tradition der ostafrikanischen Portugiesen in Sena vorzuliegen, vielleicht nach einem Briefe des P. Estevão Lopez, der als Coadjutor spiritual neben Monclaros den Barretozug mitmachte (vgl. 138—143). Zur Schilderung von Land und Leuten hat Godignus neben Monclaros Relaçam noch weniger zuverlässige Kosmographen herangezogen. Maffei kennt er (135), wohl auch Guzman, doch nennt er beide nicht mit Namen und ist jedenfalls nicht von ihnen abhängig.

Merkwürdig ist an diesem Ergebnis, daß die beiden wichtigen Briefe der Missionare an ihre Oberen (Gonçalo Nov. 59 und Fernandes 24. 6. 60) fehlen, ebenso manche der kleineren Briefe, vor allem die von P. Fernandes aus seinem Hungerjahr 1561/62. Immerhin lagen ihm reiche und gute Quellen vor. Hat er sie auch sorgfältig und kritisch benutzt?

Wir dürfen natürlich in Godignus nicht das Ideal eines neuzeitlichen Historikers suchen. Seine Zeit liebte das Barocke, Panegyrische und überdies war er auch im Sinne des 17. Jahr-

hunderts kein geschulter Literat und Geschichtschreiber. Zwar war er Doktor der Theologie und hatte er lange Jahre Humaniora, Philosophie und Theologie gelehrt, aber er hielt sich doch auf literarischem Gebiet für einen Neuling, und nur die „Jugendliebe“ zu seinem Martyrerhelden Gonçalo zwang ihn förmlich zum Schreiben (paenè coëgit singularis quidam iam inde ferè à puero in Gonzalum affectus: Ep. Ded. fol. 1 b). Daher schrieb er begeistert und brachte die kurzen Angaben seiner Quellen gern in eine hübsche rhetorische Form, worunter natürlich der Inhalt zuweilen litt. Oft ist es tatsächlich schwer, festzustellen, ob Godignus seine Angaben aus einer unbekannten Quelle[1] fand, oder ob er sie erschloß oder frei erdachte. Einige Beispiele mögen in seine Arbeitsweise einführen.

1. Benützung eines Briefes.

(P. Fernandes will die Mission in Tongue aufgeben, Gamba will ihn zurückhalten:)

Fernandes 5. 12. 62. (P 91)	Godignus (100)
... o rei não quizera; mas ter — me por seu captivo (se se atrevera) que nem elle nem os seus se queriam ajudar de mim em nada do que para bem de suas almas lhe pudera ser bom; mas antes dizia que se havia de estar em sua terra que não havia de ensinar a doutrina christã . . .	. . . Praeterea Rex, quoniam paulo ante propter arrogatum sibi in pluuias potestatem acerbe fuerat a patre objurgatus, & propter cõtinuas obtrectatorum calumnias ita jam illum auersabatur, ut miserit, qui verbis suis nuntiaret, si vel momẽto temporis in Tongensi regno vellet consistere, sciret sibi omnino vetitum, tam Christi legem ulli hominum praedicare, quam patrios Tongensium ritus, & vsurpatas per tot secula tantaque omniũ approbatione cultas caeremonias vllo modo reprehendere.

Was hier Godignus von der Regenmacherei des Königs und von den Verleumdungen sagt, ist alles richtig. Nur verdreht er die Tatsache, daß der Pater fortziehen und der König ihn gewissermaßen als Geisel zurückbehalten wollte, ins Gegenteil, als sei die Ausweisung seitens Gambas erfolgt. Innerer Grund und äußerer Anlaß werden somit verwechselt.

[1] Man könnte etwa an die 2 Briefe Gonçalos an D. Theotonio de Bragança denken (s. oben S. 10.), da Godignus diesen Erzbischof persönlich kannte (Barbosa Machado III 493).

2. Benützung des Todesberichtes von Froes.
(Gonçalo im Seesturm am Mafute:)

Froes (P 55)	Godignus (102)
Poz-se o padre em cima do baleu da fusta em geolhos com as mãos e olhos alevantados para o ceu encommendando a Deus a si e aos mais e Prouve a Nosso Senhor que os ouviu a todos e cessou depois a tempestade ficou o mar tranquillo . . .	. . . imponendus esset nauigationi finis, nisi Gonzali preces obstitissent. Protinus enim ascendit Myoparonis locum, ibique sublatis in caelum cum clamore manibus, Domine, inquit, salua nos, perimus. Ad hanc vocem venti confestim ponunt, euanescunt nubes, inclarescit aër, compressis fluctibus sedatur mare . . .

Hier dürfte es kaum nötig sein, nach unbekannten, vielleicht mündlichen Quellen für die Erweiterung und Umgestaltung zu suchen. Die Absicht ist zu deutlich, aus der Erhörung des allgemeinen Gebetes eine wunderbare Sturmstillung durch Gonçalo zu machen; und warum soll er nicht mit den Worten des Evangeliums (Mt 8, 25) gebetet haben?

3. Benützung des Informationsprozesses 1602.
(Heilung des Makarangakriegers in Bamba:)

Zeuge Vasconcellos (Proz. I 16)	Godignus (113)
Pater Don Gundisaluus, existente ipso milite infirmo ad mortem de illo miserescens dixit minime morietur iste pauper sine baptismate et accipiens parum acquae illum baptizauit et desuper illum euangelium recitans miles surrexit et petijt ad Comedendum sanatus . . .	Cafrem in eo Gonzalus reperit morti propinquum, quem ut vidit, Non sinamus, inquit, hominem hunc sine Baptismo decedere. Propius igitur accedens *fidei mysteria breuiter aegro exponit, rogat, velitne salutari aqua lustrari, annuentem* lustrat, Ludouici nomen indit. Manibus inde corpori impositis, quaedam recitat ex Euangelio verba; quibus absolutis mox e lecto Cafer surgit, & in signum recuperatae sanitatis cibum petit, corpusque reficit . . .

Was uns also bei Godignus am meisten interessiert hätte, die Taufvorbereitung des Kranken, scheint sich als willkürlicher Zusatz zu erweisen. (Der Name Ludwig wird auch vom Prozeß genannt.)

Es ist daher bei der Benützung der Vita des Godignus trotz des guten Willens des Verfassers und trotz seiner guten Quellen große Vorsicht geboten.

Godignus' Vita erlebte zunächst in Köln 1616 eine zweite, unveränderte Auflage; ferner mehrere Übersetzungen: eine

deutsche durch P. Joh. Volkius (Histori von dem Leben Gonsali Sylveriae, Augsburg 1614), eine italienische durch P. Frz. Maria de Amatis (Rom 1615) und eine spanische durch Bern. de Cienfuegos (Madrid 1614).

Davon konnte ich nur die deutsche Übersetzung finden, und diese interessiert uns auch näher. Der Jesuit Volkius, ein Dachauer, hat seine Vorlage mit köstlichem Deutsch wiedergegeben, das allerdings in der Dialektfärbung seinen langen Aufenthalt in Augsburg verrät. Inhaltlich hat er bedeutend gekürzt und manches frei umgestaltet, wobei ihm seine Unkenntnis portugiescher und afrikanischer Verhältnisse manchen Streich spielte. Als Probe seien die Drohungen der Tongueleute gegen Fernandes angeführt:

Godignus (93)	Volkius-Übersetzung (50)
. . . eius monita et objurgationes adeo inique ferebant, vt pereiti furore eiusdē oculis & collo frameas, manusque frequenter intētarint, sublato etiam clamore, quo se inuicem hortabantur, vt reprehensorem suum vel ferre caederent, vel iniecto igne simul cum domicilio absumerent.	So dann P. Ferrandius / auß Christlichem eyffer / wider beede laster strengs prediget / vnd handlete / wurdens offt also erzürnet / daß sie jhme tröweten / jetzt die Augen außzustechen / jetzt die Ohren abzuschneiden / jetzt gar beyn Füssen auffzuhencken.

Die letzteren Drohungen bei Volkius erinnern eher an die schlimmsten Kraftsprüche eines schwäbischen Bauern als an Bantusitten. — Das Büchlein ist übrigens kurz nach dem Tod des Übersetzers herausgekommen in der „newen Truckerey“ des Chrys. Dabertzhofer, deren erstes Werk 1611 ein deutsches Missionsbüchlein war (Historischer Bericht: ... Was sich in China 1604 zugetragen) und die noch mehrere derartige Schriften hervorbrachte.

3. Die Literatur von Godignus bis Theal (1612—1898).

Man hätte erwarten können, daß nun alle weiteren Werke in erster Linie Godignus mit seinen neuen Resultaten und Quellen hätten berücksichtigen müssen. Wirklich gibt er auch für fast drei Jahrhunderte den Grundton — nur sein nächster Nachfolger hat ihn noch soviel wie gar nicht herangezogen: Sacchini in seinem zweiten Teil der Historia Societatis Jesu, der zu Antwerpen 1620 erschien. Die chronologische Einteilung dieses Werkes bringt es mit sich, daß unsere Mission nicht im Zusammenhang, sondern an mehreren Stellen behandelt ist (II lib.

3 n. 145—147, S. 106—108; lib. 4 n. 210—229, S. 151—154; lib. 5 n. 219—244, S. 210—215; lib. 6 n. 158—160, S. 257 f.).

Kann man die Darstellung bei Godignus als die ausführlichste bezeichnen, so ist die des Francesco Sacchini S. J. zweifellos die kritischste der älteren Schilderungen über unsere Mission. Schon in seiner Vorrede spricht er aus, er wolle nicht nur das Wunderbare und Nachahmenswerte, nicht nur die Tugenden erzählen (III und VIII). Dies befolgt er auch und hat als einziger auch auf die Fehler P. Gonçalos, auf seine Charakterschwächen hingewiesen (107 n. 147; 214 n. 242 f.). An Quellen steht Sacchini insofern hinter Godignus zurück, als er den Prozeß nicht benützt; hingegen verwertet er für die Vorgeschichte der Mission den Brief Gonçalos an den General vom Nov. 1559, den Godignus nicht kennt. Einen weiteren Brief an dieselbe Adresse scheint er S. 153 n. 222 zu zitieren.

Sacchini fand einen eifrigen Anhänger in Philippus Alegambe S. J., der in seiner großen Jesuitenmartyrergeschichte „Mortes Illustres et Gesta eorum de Societate Jesu . . .“ (für die letzten Jahre ergänzt von Joh. Nadasi, Rom 1657) S. 22—41 ein ausführliches Lebensbild P. Gonçalos gibt, wobei er die Vorzüge von Godignus und Sacchini zu verbinden sucht. Mit dem letzteren stimmt er teilweise wörtlich überein, vermeidet jedoch alle Ausdrücke desselben, die von „Heiligkeit“ oder „Martyrium“ sprechen: es lagen eben die bekannten Dekrete Urbans VIII. vom 13. März 1625 und 5. Juni 1631 dazwischen. Als neue Quelle hat Alegambe den Brief des Lizentiaten Barbuda herangezogen, dessen Original er in Rom sah (40—41). Er entnahm daraus jedoch nur die wunderliche Geschichte von der Tierwache auf der Insel im Sambesigebiet, angeblich um Gonçalos Leiche. Das Interessanteste, was Alegambe bietet, ist jedoch seine Aufzählung von 39 „Autores pro vita P. Gonsalui Silueria“ (223). Zwar sind die Titel meist nur sehr flüchtig angedeutet, doch konnte ich bis auf zwei (Catalogus Cracouiae, Neapoli, alibi editus; Tabula eorundem Romae incisa) alle feststellen. Es handelt sich natürlich hauptsächlich nur um Erwähnungen, manchmal nur um einige Worte bei dem betreffenden Autor: jedenfalls zeigt die Zusammenstellung, wie sehr schon die Nachricht von der ersten ostafrikanischen Mission in die Literatur des ersten Jahrhunderts nach dem Geschehnis gedrungen war.

In der Fassung von Alegambe kam die Erzählung unserer Mission fast unverändert in die Kirchengeschichte von Cornelius Hazart S. J. (niederländisch: Antwerpen 1667, deutsch von Mathias Soutermans, Wien 1678; ich benutzte die Ausgabe Wien 1725) II; 3. Theil Africanischer Kirchen-Geschicht, 4.—6. Capitel (186—196)[1].

Einiges aus der von Alegambe erwähnten Literatur werde ich im zwölften Kapitel anführen, das von Gonçalo als „Held und Martyrer" handeln wird.

Noch vor Alegambe, aber weniger bedeutend als dieser, erschien 1647 in der „Chronica da Companhia de Jesu, da Provincia de Portugal" von P. M. Balthezar Telles S. J. (II. Teil, livro IV, cap. 29—38) eine Abhandlung über P. Gonçalo, die ihn in hohen Tönen als die Zierde der portugiesischen Provinz preist (S. 126—170). Telles gebt dabei nach Godignus und Sacchini vor, wie er selbst angibt (157), deren Material er jedoch gegebenenfalls phantastisch weiterspinnt, so im 35. Kapitel, wo er die Gründe zur Wahl Gonçalos für die afrikanische Mission erörtert (152—154). Sein Verdienst ist, den Bericht des Alfonso Barbuda im Wortlaut abgedruckt zu haben (cap. 38, 164—166).

Telles wurde ausgiebig benutzt von seinem Landsmann, dem Lizentiaten George Cardoso, der in seinem „Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas" (Lisboa 1657) unter dem 16. März (II 190—193, 197 f.) P. Gonçalo eine preisende Darstellung zuteil werden läßt. Ähnlich wie Alegambe, dessen Mortes Illustres er noch nicht kannte, da sie erst im gleichen Jahre erschienen, führt er eine Anzahl Literaturnotizen über Gonçalo an, von denen er jedoch selbst summarisch bemerkt, sie gingen alle auf Godignus zurück (197, 2—198). Er sagt dies auch von Eusebius Nieremberg S. J., dessen Exkurs über Gonçalo in seinem kompilatorischen Werk „Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañia de Jesus" (Madrid 1643; 122—174) mir nicht erreichbar war.

Ganz bedeutendes neues Material zur Geschichte der ersten ostafrikanischen Mission brachte zu Beginn des 18. Jahrhunderts

[1] Auch M. Tanner S. J., Societas Jesu usque ad Sanguinis et vitae profusionem militans (Pragae 1675) 156—164 paraphrasiert nur Alegambe.

die Provinzialchronik der goanischen Jesuitenprovinz von P. Francisco de Sousa S. J., deren zwei Bände 1710 zu Lissabon erschienen unter dem stolzen Titel:

Oriente Conquistado a Jesu Christo
Pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa.

Wie aus einer Bemerkung im Text hervorgeht (II 836), wurde der erste Band schon 1697 niedergeschrieben; vom 13. 12. dieses Jahres datiert die Druckerlaubnis, beim zweiten von 1701. Sousa behandelt im I. Teil die ersten 22 Jahre der Provinz, die er geographisch in fünf Conquistas zerlegt. Die fünfte umfaßt die Gegenden vom Kap der guten Hoffnung bis Coulaõ, und hier kommt er in der 2. Divisam, § 25 auf den Anlaß zu unserer Mission zu sprechen (828), die er dann bis § 63 (S. 881) breit erzählt, mit langen Abschweifungen über Land und Leute und neuere Ereignisse, um dann im 2. Band (Con. V. Div. I, S. 600—609) den Rachezug des Franz Barreto zu schildern. Bezüglich der Quellen war Sousa in der glücklichen Lage, im Archiv der Provinz zu Goa arbeiten zu können, da er dort Theologieprofessor und Kanzler an der Jesuitenuniversität war (1. Lizenz f. 14b). An handschriftlichen Berichten und Überresten, die direkt für unsere Mission in Frage kommen, gibt er folgende an, die mir nicht zugänglich waren:

1. Die Chronica da India des P. Sebastiaõ Gonçalves S. J. Dies war sein Hauptzeuge, wo ihm keine Originalquellen zur Verfügung standen. Der Titel heißt eigentlich „Historia da Companhia na India"; sie ist vor 1619 verfaßt und gegenwärtig in drei Handschriften gefunden, von denen zwei in staatlichen Lissaboner Bibliotheken und eine im Archiv der Gesellschaft Jesu sind (vgl. Monumenta Xaveriana I [Madrid 1899—1900] XXIV und II [Madrid 1912/14] 1022). Ich konnte keine Kopien davon bekommen.

2. Einen Brief des P. Gaspar Soares S. J. aus Tete vom 17. Juli 1611, der von Negertraditionen über Gonçalo berichtet (I 865).

3. Ein Tagebuch des Schreibers Lourenço Borges, der 1572 die Gesandschaft zum Monomotapa mitmachte, bei der auch über die Sühne für Gonçalos Ermordung verhandelt wurde (II 603 und 606).

Hingegen scheint er verschiedene Originalbriefe unserer Missionare nicht zu kennen, auch Sacchinis Resultate benutzt

er noch nicht, was besonders bei der Vorgeschichte bemerklich ist (829). Auch den Prozeß von 1602/3, den er einmal nennt (I 857), hat er nur durch Godignus' Vermittlung herangezogen, wie der Vergleich mit diesem zeigt, besonders an einer Stelle: Godignus erwähnt (137), Gonçalo habe die Strafe Gottes für seinen Tod vorhergesagt, „sicut jurati testes affirmant"; für die gleiche Tatsache behauptet Sousa (I 874): „como juraraõ muytos" — in Wirklichkeit ist es aber nur von drei Zeugen ausgesagt worden. Schon hier sehen wir, daß sich Sousa gern bei Benützung seiner Quellen von einer übertreibenden, allzu lobseligen Tendenz leiten läßt: und dies macht seinen „Eroberten Osten" im ganzen zu einem unkritischen, panegyrischen Werk, wenn auch das viele Neue und der Stoff, den er unverarbeitet darbietet, dem Buch einen bleibenden Wert für die Missionsgeschichte sichern. Als Beispiel für seine tendenziöse Quellenbehandlung sei erwähnt, daß er vom Briefe Gonçalos vom 12. 2. 1560, den er teilweise veröffentlicht, gerade den Abschnitt gegen Schluß wegläßt, in dem der Missionar erzählt, er habe zu Mozambik mit dem Kapitän gegessen, und das habe ihm aus Gesundheitsrücksichten sehr gut getan — um rühmen zu können, der Pater habe beim Kapitän nur erbettelte Brocken gegessen — was doch sicher nicht gesund gewesen wäre (vgl. Sousa I 853 und P 21).

Sousa fand einen getreuen Anhänger, der seine Übertreibungen noch vergrößerte, in dem ungenannten Mitglied der Gesellschaft Jesu, das 1895 und 1896 in der Missionszeitschrift „Kreuz und Schwert" eine Artikelserie über „Anfänge der Sambesi-Mission im 16. Jahrh." veröffentlichte (1895: 73—76, 97—101, 286—289, 319—321, 350—354. — 1896: 7—9, 65—69). Vielleicht darf man als Verfasser P. Courtois vermuten, dessen kurze Notiz über unsere Mission in seinem sonst so dankenswerten Büchlein „Notes Chronologiques sur les anciennes Missions Catholiques au Zambeze" (Lisbonne 1889) ebenfalls auf Sousa zurückzugehen scheint und voller Unrichtigkeiten ist (7—8).

Nach Sousa brachte das ganze 18. Jahrhundert und die ersten 90 Jahre des folgenden keine Förderung für die Geschichte der ostafrikanischen Mission 1560/62.

Die beiden großen „Missionsgeschichten" von Henrion und Hahn bedeuten auch für unseren Fall nur einen Rückschritt, da sie nicht einmal die Resultate von Sacchini und Sousa ver-

werteten. Dr. Patricius Wittmann war in seinem Buche „Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubensspaltung“ (Augsburg 1841, I 279—281) wenigstens auf Godignus zurückgegangen; M. Le Baron Henrion zog in seiner „Histoire Générale des Missions Catholiques“ (Tom. I, 2. partie, Paris 1847, 572—577) nur Jarric heran, außerdem an einer einzigen Stelle Tanner. Die deutsche Übersetzung (Schaffhausen 1848, II 519—530) änderte nichts daran, und Heinrich Hahn übernahm in seiner „Geschichte der katholischen Missionen“ (Köln 1858, II 263—270) ebenfalls Henrions Erzählung mit all ihren Fehlern. Der Stadtbibliothekar von Mainz, Ph. H. Külb, griff in seiner „Geschichte der Missionsreisen nach Afrika“ (Regensburg 1863, III 1—51) wieder auf Godignus zurück, den er offenbar für die einzige Quelle hielt. An Mißverständnissen fehlt es auch bei ihm keineswegs. Bischof Ricards hat in seinem Büchlein „Die katholische Kirche und die Kaffern“ (Augsburg 1879, 56—97) ebenfalls diese erste Mission geschildert und stellt zu diesem Zwecke Abschnitte aus Jarric, Alegambe und Cordara (für die Barbudaerzählung) hintereinander; aber selbst die bloßen Übersetzungen übertreffen an Unrichtigkeiten noch ihre Originale. So wird aus dem mohammedanischen Caciz Mingoame bei Ricards „ein Vorsteher der Manrica-Religion oder, wie man ihn nannte, ein Kazike“ (75). — Auch die Skizze, die P. A. Huonder S. J. in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] XI 1033f. (1897) unter „Sylveira“ gibt, ist von Unrichtigkeiten nicht frei.

Das Wichtigste, was über unseren Gegenstand je veröffentlich wurde, ist die Quellensammlung von Paiva e Pona „Dos primeiros trabalhos dos Portuguezes no Monomotapa“ (Lisboa 1892), deren Wert wir bei der Untersuchung über die Quellen bereits erkannt haben. Was der Herausgeber einleitend oder in Randbemerkungen hinzufügt, ist weniger glücklich. Auch dachte er wohl gar nicht daran, seine Handschriften unter Benützung anderer Kopien, die sich in Portugal wohl noch finden ließen, und unter Heranziehung der alten Literatur in wissenschaftlich exakter Weise zu edieren. Immerhin ist es die erlösende Tat für den Anfang der ostafrikanischen Missionsgeschichte, und ein Werk wie A. Wilmots „Monomotapa“ nimmt sich dagegen wie eine Parodie aus.

Obgleich Wilmots Buch vom missionsgeschichtlichen Standpunkt aus schon durch Chadwick abgetan ist, soll es hier kurz

besprochen sein. Der Titel heißt: „Monomotapa (Rhodesia). Its Monuments, and its History from the most Ancient Times to the present Century by the Hon. A. Wilmot, Member of the Legislative Council, Cape of Good Hope . . . London 1896“ (im Buchhandel vergriffen). Die Widmung ist an Cecil Rhodes gerichtet. Schon in der Vorrede von H. Ridder Haggard wird Wilmot als der hauptsächliche Entdecker der ersten Missionsgeschichte in Ostafrika gefeiert (XIV und XX) auf Grund seiner Forschungen im Vatikan und anderen Archiven. S. 162—189 wird dann der Stoff behandelt, dem auch unsere Untersuchung gilt. Die Briefe der Missionare und den Bericht P. Monclaros scheint Wilmot als Handschrift aus dem Evorakolleg in der „Royal Library“ zu Lissabon benützt zu haben — beide waren damals schon publiziert und Bibliothek wie Kodex sind rätselhaft, da doch 4 Jahre vorher Paiva denselben Band anderswo gefunden und nach demselben ediert hat. Weiter zitiert Wilmot Godignus und Jarric. Jedenfalls hat er alle diese Autoren nur sehr flüchtig angesehen, schon die Eigennamen sind voller Fehler und der Inhalt ebenso. Am merkwürdigsten sind wohl die Anhänge, in denen der Verfasser seine Entdeckungen englisch veröffentlicht. Eine „Complet List“ der Afrikadokumente des Vatikanischen Archivs enthält unter ihren 18 Nummern eine einzige, die zur Sache gehört (14. S. 226). Dann folgt: „Copies of all Documents“ aus dem Propagandaarchiv über Monomotapa — sie umfassen zwei Jahre Dominikanermission 1630/32 (S. 228—240). Dies ist übrigens noch das wertvollste Ergebnis des Buches. Dann kommt ein sehr oberflächlicher Jesuitenbericht über die Wiederaufnahme der Mission 1607 (Wilmot schätzt das MS auf 1699/1700), dann ein Auszug aus der „folio edition in the Vatican of the History of the Society of Jesus“ (243—249), endlich eine Erzählung nach Barbudas Leichenlegende (249—252), die an Wert noch hinter der Darbietung bei Tanner zurücksteht. Bezüglich unserer Mission hat Wilmot — dessen Verdienste auf anderem Gebiet liegen dürften, der wenigstens für die Wiederaufnahme des Gonçaloprozesses sich rühmlich bemüht hat — nur gezeigt, daß er alle vorausgegangene Arbeit nicht richtig kannte und entdeckt haben wollte, was andere lang gewußt hatten.

Wie Wilmot die Leistung Paivas übersah, so wurde sie allgemein übersehen, bis der englische Historiker Theal sie auf den Leuchter stellte.

4. Theal und Chadwick (1898—1910).

George McTheal ist sicherlich der verdienstvollste und eifrigste Förderer der Geschichte Südafrikas. Er hat in den Jahren 1897—1905 neben zahlreichen anderen Schriften nicht weniger als 45 Bände Quellen publiziert. Als Beamter des „Nativ affairs departement" der Kapkolonie und als Archivar der Kolonialarchive in Capetown wurde er seit 1870 ein immer gründlicherer Kenner des Volkes und der Geschichte von Ostafrika südlich des Sambesi. In den großen europäischen Bibliotheken und Archiven hat er dann seine Forschungen erweitert und vertieft, besonders für die Portugiesenzeit von Südostafrika. Von Cecil Rhodes angeregt und unterstützt, gab er 1898—1903 neun Bände „Records of South-Eastern Africa" heraus, worin er die wichtigsten gedruckten und ungedruckten Quellen zur Geschichte dieses Landes aufnahm und übersetzte, beginnend vom Auftreten der Portugiesen. Im zweiten Band dieses Werkes hat er (London 1898, S. 54—151) nach der Ausgabe von Paiva die Briefe der Missionare von 1560/62 abgedruckt und durch englische Übersetzung einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht, und auch spätere Bände enthalten noch wesentliche Beiträge zu unserem Thema. Zwar ist auch Theals Publikation keineswegs ideal: auch er verzichtet auf Textkritik und hat von den P-Dokumenten 4 wichtige weggelassen und 2 weitere ganz wesentlich verkürzt, ebenso mangelhaft ist im III. Bd. der Bericht des P. Moncláro (157—253); seine Übersetzungen der schwierigen portugiesischen Texte können das Original keineswegs ersetzen, wenn sie auch im allgemeinen recht zuverlässig sind. Für unseren Fall bleibt Theals größtes Verdienst, Paiva bekannt gemacht zu haben. Die eigenen Forschungsergebnisse hat Theal zusammengefaßt in seiner „History and Ethnography of Africa South of the Zambesi", deren erster Band von 1505—1700 für uns in Frage kommt. Zum erstenmal 1907 in London aufgelegt, erlebte er seitdem mehrere Neuausgaben, deren 3. (1910) ich benütze. S. 305—313 ist hier von unserer Mission die Rede. Freilich ist diese Arbeit flüchtig (schon die beiden ersten chronologischen Angaben S. 306 unten stimmen nicht), aber Theal war doch insofern gründlicher als alle seine Vorgänger (Literatur kennt oder benützt er übrigens nicht), als er das Problem aufwarf, was die inneren Gründe des Zusammenbruchs

unserer Mission gewesen seien. Er löste die Frage mit der ethnologischen These von der Höflichkeit der Bantu: ihre Bekehrung sei nur vorübergehende Höflichkeit gegen die Missionare gewesen (vgl. unten 10. Kapitel).

Über die Entstehung der Werke Theals vgl. die Vorrede seiner History (I, I—VII) und die Aufzählung und Beschreibung in seinem „Catalogue of books and pamphlets relating to Afrika South of the Zambesi, Capetown 1912“ 295—301.

Vor Theals History erschien in der Missionszeitschrift der Hünfelder Oblaten „Maria Immaculata“ (14, 1906/07) eine Artikelreihe: „Die Anfänge der katholischen Mission in Südafrika“, die nicht gezeichnet sind, aber von P. Robert Streit herrühren, wie mir dieser Missionsforscher selbst erklärte. Großen Fleiß und viele Mühe hat der Verfasser darauf verwandt, Namen, kartographische Geschichte und innere Verhältnisse des Reiches Monomotapa zu ergründen, wobei es jedoch an sorgfältiger Untersuchung und Analyse der Quellen fehlt. Noch viel mehr tritt dieser Mangel zutage im missionsgeschichtlichen Teil, der sich größtenteils auf die Jarricübersetzung bei Ricards und die Godignusübersetzung bei Külb stützt. Auch Maffei, Alegambe und Wilmot kommen gelegentlich zum Wort, während Paiva und Theals Records dem Verfasser damals noch unbekannt waren. Der Hauptfehler ist mangelnde Quellenanalyse. Wie mir ein gütigst zur Verfügung gestellter handschriftlicher Notizenband beweist, hat der verdiente Bibliograph nunmehr auch diese Studien erweitert und vertieft.

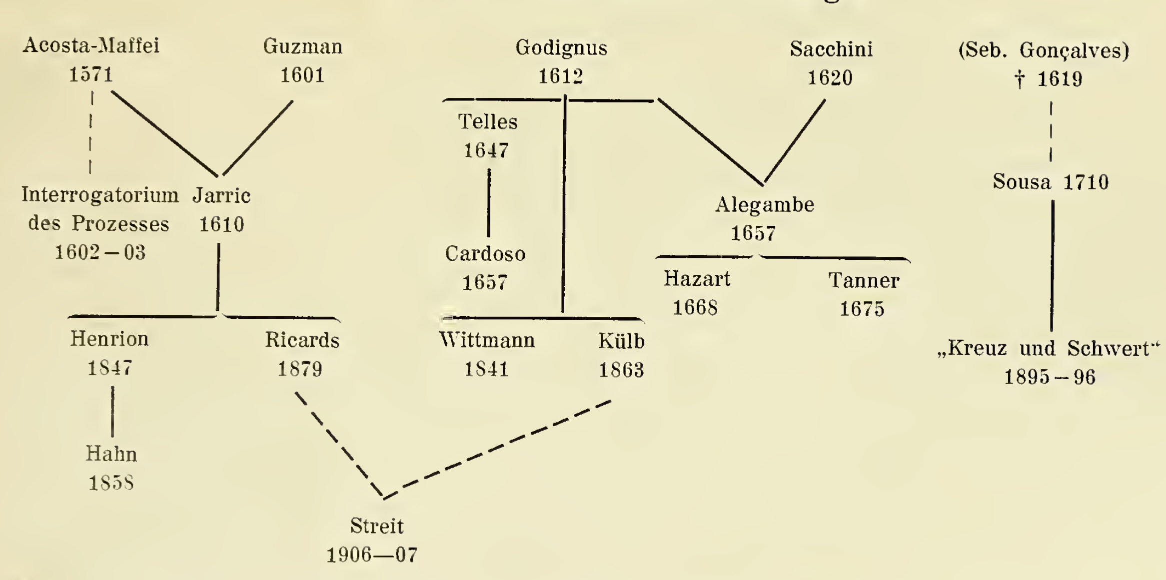
Unter Zugrundelegung der englischen Brieftexte bei Theal veröffentlichte Hubert Chadwick S. J. zunächst in der Missionszeitschrift „The Zambesi Mission Record“ (London, vol. III und IV, Jan. 1909—April 1910) sein „Life of the Ven. Fr. Gonçalo da Silveira, Proto-Martyr of South Africa“, das dann auch in Buchform erschien (London 1910, Manresa Preß). Wie mir ein Mitbruder des Verfassers mitteilt, war dieser damals noch Scholastiker und wollte die Geschichte nicht wissenschaftlich schreiben: „Solummodo in animo habebat ut aliquam devotionem in ipsum Martyrem ejusque causam excitaret“ (P. H. Walmesley aus Rom, 28. 4. 1915). Ich führe dies an, um Chadwick nicht unrecht zu tun. Immerhin hat sein Büchlein die Resultate Theals überholt. Er hat die Briefe in Nuovi Avisi herangezogen, auch Godignus, Jarric und Sacchini, denkt jedoch nicht

daran, der Literatur bis auf die Quellen nachzugehen und ihren Wert zu untersuchen. Chronologische Fragen vernachlässigt er so sehr, daß er nicht einmal die kalendarische Möglichkeit seiner Daten prüft. Auch seine Zitationsweise ist zuweilen mangelhaft. Was er Theals Höflichkeitstheorie entgegensetzt, entbehrt der schlagenden Logik und quellenmäßigen Begründung (s. unten Kap. 11). Es gehörte ja nicht in sein Thema, die Mission in Inhambane weiter zu verfolgen, aber gerade diese ist methodisch am lehrreichsten, so daß auch in dieser Beziehung nach Chadwicks Buch noch eine Lücke in der Erforschung der ersten Bantumission in Ostafrika übrig blieb.

Als Ergebnis unserer Untersuchung über Quellen und Literatur müssen wir feststellen: Trotzdem die wichtigsten Quellen seit mehr als zwanzig Jahren bereits gedruckt vorlagen, hat sich eine gründliche Bearbeitung auch dieses kleinen Teilchens katholischer Missionsgeschichte noch nicht gefunden, ja die Entwicklung der Literatur hat insofern Rückschritte aufzuweisen, als man die frühere Forschung, die in Godignus, Sacchini und Sousa gewisse Höhenpunkte erreicht hatte, immer wieder vergaß.

Bevor ich an die Darstellung der Missionsereignisse selbst herantrete, soll ein Schema den Überblick über die bisherige Literatur erleichtern. In der Ausführuug selbst werde ich mich darauf beschränken, nur die wichtigsten Fehler der bedeutenderen Literatur anzugeben und auf ihre Quellen zurückzuführen; all die Unrichtigkeiten der Schriftsteller von 3. und 4. Abhängigkeit aufzuzählen, würden die Anmerkungen ins Ungemessene wachsen lassen, die ich lieber für ausgiebige Zitation der schwer zugänglichen Urtexte möglichst freihalten möchte.

Literatur-Zusammenhänge.



Wilmot (1896), Theal (seit 1898) und Chadwick (1910) gehen selbständig vor.

– – – – : bedeutet, daß die Abhängigkeit keine vollständige ist.



Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas 1560—1562.

1. Einleitung.

Der erste planmäßige Bekehrungsversuch unter den Bantustämmen[1] Ostafrikas dürfte die Jesuitenmission von 1560/62 sein. Was an ähnlichen Versuchen vorherging, ist entweder im Dunkel der Vergangenheit spurlos untergetaucht oder blieb gänzlich bedeutungslos.

Von einem christlichen Missionsversuch im Altertum oder Mittelalter sind keine verbürgten Nachrichten erhalten[2]. Das Einsetzen schriftlicher Berichte von größerem Umfang verweist auf islamitische Ansiedler an der afrikanischen Ostküste, die bis tief in den Süden unter diesem Einfluß stand[3]. Doch scheint sich die Religion des Islam ziemlich auf die Küstenstädte beschränkt zu haben: die freien Bantu blieben heidnisch-Kaffern[4],

[1] Eine Karte über die Verteilung der Bantu in Afrika in der Gegenwart s. bei C. Meinhof, Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen, Berlin 1910. Wie ich von fachmännischer Seite erfahre, warnen bedeutende Ethnologen neuerdings davor, Bantu als Rassenbegriff aufzufassen. Es bedeute eine Sprachgruppe. Doch stellen die Bantustämme zweifellos eine gewisse Kultureinheit dar. Ich bezwecke mit dieser Einschränkung hauptsächlich, das Gebiet der abessinischen Kultureinflüsse von der gegenwärtigen Arbeit auszuschließen.

[2] Der Zug der acht Dominikaner von Nordafrika zur Stadt des Monomotapa 1357 ist als Legende nachgewiesen. Vgl. Oskar Schilling, Das Reich Monomotapa (Realschulprogramm Dresden-Friedrichsstadt 1892) S. 9.

[3] Georg Mc Call Theal, History and Ethnography of Africa south of the Zambesi, London 1910, I 174—199: 8. Kapitel: Arab and Persian settlements in South-Eastern Africa; Justus Strandes, Die Portugiesenzeit von Deutsch- und Englisch-Ostafrika, Berlin 1899, 81—100: Muhamedanische Kultur. — Die Gründung arabischer Städte in Ostafrika wird ins 10. nachchristliche Jahrhundert verlegt.

[4] Vom arabischen kafir. Schon João de Barros macht in seinem Werke Da Asia, Dos feitos que os Portugueses fezerão no descobrimento e conquista dos mares et terras do Oriente, Decada I (Lisboa 1552; ich benütze

Ungläubige, ein Name, der ihnen jahrhundertelang anhaftete, bis er den religiösen Ton verlor und nur mehr auf einige Stämme angewandt wurde.

Die portugiesischen Entdecker fanden in Ostafrika wohl christliche Abessinier und Inder[1], aber keine christlichen Bantu. Die Suche nach Christen war ja einer ihrer Hauptzwecke, von dem alle Fahrtgenossen so beseelt waren, daß ein auf Kundschaft geschickter Portugiese das merkwürdige Wort sprach: „Wir suchen Christen und Gewürze!“[2] Den Priesterkönig Johannes und ein christliches Indien zu finden, war die ideale Zweckbestimmung ihrer Reise[3]. Gleich nach der ersten Entdeckungsfahrt war es eine der nächsten Sorgen des Königs Manuel, das Missionswerk unter den neuaufgefundenen Heiden fest in Angriff nehmen zu lassen[4]. Daher begleiteten den zweiten Indienfahrer, Pedro Alvares Cabral (1500), acht Franziskaner, acht Kapläne und ein Vikar zum geistlichen Eroberungszug. Der Vikar war als Festungspfarrer bestimmt, die anderen als Missionare für Heiden und Mohammedaner[5]. In der königlichen Instruktion, die Cabral mitnahm, hieß es:

---

die zweite Aufl. 1628) lib. 8 cap. 4 f. 154 darauf aufmerksam: Cafres, q̃ quer dizer gente sem lei. Dieser Name gelte bei Arabern und Persern für jedes Heidenvolk und habe sich bei uns durch die vielen Sklaven eingebürgert.

[1] Franz Hümmerich, Vasko da Gama und die Entdeckung des Seewegs nach Ostindien, München 1898, enthält darüber Einzelheiten. Die Entdecker verwechselten auch gelegentlich indische Religionen mit dem Christentum.

[2] Hümmerich 39 und 169 nach dem Tagebuch eines Teilnehmers, das von Hümmerich als Beilage II deutsch wiedergegeben ist.

[3] Hümmerich 45. Hier wird von Vasko da Gama dieses Ziel absichtlich übertrieben dem indischen Fürsten gegenüber, den er für christlich hält.

[4] Hierfür wie für die ganze kirchenrechtliche Entwicklung der ostindischen Mission, zu der die ostafrikanische gezählt wurde, vgl. das treffliche Werk von P. Adelhelm Jann, Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis ins 18. Jahrhundert (Paderborn 1915). Über die Missionspflicht, die aus den päpstlichen Privilegien für die portugiesische Krone erwuchs: S. 42. Über die Ernennung eines apostolischen Kommissars für Ostafrika und Indien 1500: S. 61. — Die entsprechenden päpstlichen Aktenstücke enthält das Bullarium Patronatus Portugalliae tom. I, hrsg. 1868 von Levy Maria Jordão zu Lissabon.

[5] Barros, Da Asia Dec. I lib. 5 c. 1 f. 87. — Maximilian Müllbauer führt in seiner Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien, München 1851, S. 43 die Namen der Franziskanerobservanten auf. Unter den von ihm hier zitierten Quellen gehen Jeronymo de Belem und Wadding auf Franscicus Gonzaga, De origine Seraphicae religionis (Romae 1587) IV 1201 zurück.

„Bevor er die Mauren und das Heidenvolk mit dem wirklichen und weltlichen Schwerte bekämpfe, solle er diese Priester und Ordensleute ihr geistliches Schwert brauchen lassen. Das will sagen: sie sollen ihnen das Evangelium verkünden mit den Ermahnungen und Forderungen der katholischen Kirche, sie sollen sie bitten, ihren Götzendienst, ihre teuflischen Riten und Gebräuche aufzugeben und sich zu bekehren zum Glauben Christi, damit wir alle geeint seien und verbunden in der Verbrüderung des Gesetzes und der Liebe: denn wir sind alle das Werk eines Schöpfers und erlöst durch einen Erlöser, der da war Christus Jesus, verheißen durch die Propheten und erhofft von den Patriarchen so viele tausend Jahre, bevor er kam. Für diesen Fall sollen sie ihnen alle natürlichen und gesetzlichen Rechte verleihen und dabei die Zeremonien anwenden, die das kanonische Recht vorsieht. Wenn sie jedoch so hartnäckig wären, daß sie dies Gesetz des Glaubens nicht annähmen und das Gesetz des Friedens verleugneten, das unter den Menschen gelten muß zur Erhaltung des Menschengeschlechtes, — daß sie Handel und Verkehr verweigerten, die das Mittel sind, wodurch Friede und Liebe unter allen Menschen gestiftet und geübt wird: denn dieser Handel ist die Grundlage jeder menschlichen Gesittung, weil die Vertragschließenden verhandeln im Gesetz und im Glauben an die Wahrheit, die jeder haben und glauben muss vor Gott: in diesem Falle soll man sie mit Schwert und Feuer bekämpfen und rücksichtslosen Krieg wider sie führen, — und über all dies nahm er sehr ausführliche Befehle mit“ [1].

So schließt der Chronist und hat damit das eigenartige Programm der Konquistadorenmissionspolitik in seiner ganzen Schroffheit gekennzeichnet, deren eisenklirrender Grundton noch recht an jenen Existenzkampf der christlichen Welt mit dem Islam erinnert, der die mittelalterliche Geschichte der iberischen Halbinsel erfüllt hatte [2]. Natürlich konnten solche Missions-

[1] Diesen Auszug gibt Barros I 87.

[2] Über die engen Beziehungen zwischen Kreuzritterpolitik und Missionspolitik vgl. in dem angeführten Buche von Jann den ersten Abschnitt: Die portugiesischen Kolonien unter der kirchlichen Verwaltung der Christusmiliz. — Wie gewalttätig diese Islampolitik werden konnte, zeigen prinzipiell die Instruktionen, die Francisco d'Almeida 1505 nach Indien mitnahm: bei Damião de Goes, Chronica del felicissimo Rey Dom Emanuel, Lisboa 1619, II c. 1 f. 85, 3·

grundsätze nicht in ihrer ganzen Strenge durchgeführt werden, wenn es auch ein König befahl, wenigstens nicht in Ostafrika. Wohl versuchte Cabral bei seiner Unterredung mit dem Fürsten von Kilwa diesen Ton anzuschlagen, doch wußte der kluge und glatte Moslim auszuweichen [1]. Ebensowenig Erfolg hatten seine Missionare: ihre Predigt in den ostafrikanischen Küstenstädten blieb fruchtlos [2]. Die Kreuzesfahne ließ sich nicht ebenso im Sturm in die Herzen pflanzen wie auf das Dach des Königspalastes von Mombassa [3].

Von einer Mission unter den Bantustämmen kann somit im Entdeckungszeitalter keine Rede sein.

Als wenige Jahre später mit dem Bau von Festungen in den Küstenstädten begonnen wurde, da bekam wohl jede ihr Kirchlein und ihren Vikar [4]. Doch war die erste Aufgabe dieser Geistlichen die Portugiesen-Seelsorge, und wenn sie sich gar noch um deren Sklaven annehmen wollten, so hatten sie genug zu tun. Zwar gehörten die Schwarzen der Stadt und ihrer Umgebung zur Festungspfarrei, aber auf eine besonders eifrige Bekehrungstätigkeit lassen die Zustände unter dieser Bevölkerung nicht schließen, wie sie uns von späteren Missionaren geschildert werden [5]. Jedenfalls haben wir keine Nach-

[1] Barros I l. 5 c. 3 f. 90, 3 und Strandes, Die Portugiesenzeit 39.

[2] Müllbauer, Geschichte der kath. Missionen in Ostindien 43.

[3] Diese Tat der Franziskaner schildert Wadding, Annales Minorum XV (Rom 1736) 295, Strandes 70.

[4] In Kilwa begann Francisco d'Almeida 1505 den Bau einer Festung (Barros I 160, 2 ff.), im gleichen Jahre Pero d'Anhaja zu Sofala (Barros I 191). Mozambik erhielt 1507 Festung, Spital und S. Gabrielskirche (Barros II 20, ausführlicher bei Gaspar Correa, Lendas da India, geschr. 1558, ed. Lisboa 1858—1866, I 785 f.). — Dazu bemerkt Goes, Chronica do Rey Dom Emanuel, IV 344, 3: Nas quaes fortalezas assi Dafrica, como da India mandou (sc. El Rey) edificar Egrejas, . . . q̃ dotou de rendas, e tenças pera os clerigos, e frades q̃ nellas administrarassẽ o culto diuino, e lheu deu muitos e ricos ornamentos. — Indes hatten die Kapläne von Mozambik und Sofala nach einer Rechnung von 1546 einen Gehalt, der im besten Falle kaum halb so hoch war als der des Festungsschreibers: Strandes 133.

[5] P. João dos Santos O. Pr. schildert die Zustände, die er noch 1586 unter den Negerchristen Sofalas vorfand in seinem Buche Ethiopia Oriental (Evora 1609) I c. 19 f. 28. — Über die Bekehrungstätigkeit der Vikare in den Küstenstädten konnte ich keinerlei Quellen finden. Daß die Eingeborenen zur Festungspfarrei gehörten, bezeugt Santos l. c. 1 6, 2: Dentro nesta fortaleza (sc. Sofala) está a Igreja Matriz, que he a frequesia de toda a gente da terra.

richt, als hätte sich ein solcher Festungsvikar den Stämmen des Festlands zugewandt.

Wie stand es aber mit der Missionstätigkeit des heiligen Franz Xaver in Ostafrika, der sich doch monatelang in Mozambik aufhielt? Haben die älteren Jesuitenschriftsteller recht, wenn sie ihn als den Bahnbrecher des Christentums auch in Ostafrika bezeichnen? [1]

Ende August 1541 kam Franz Xaver in Mozambik an [2]. Von den fünf Schiffen der Flotte, mit denen er fuhr, waren die meisten Reisenden schwer krank, überfüllten das Spital und bedurften notwendig leiblicher und geistlicher Wartung. Denn als Krankenpfleger im Spital zu Mozambik waren damals nur Negersklaven angestellt [3]. P. Paul Camerte und Fr. Franz Mansilhas übernahmen die körperliche Pflege, Franz Xaver

---

[1] So Cornelius Hazart S. J., Kirchengeschichte, das ist, Catholisches Christenthum, durch die gantze Welt ausgebreitet etc. (zuerst niederländisch, Antwerpen 1667, dann deutsch von P. Mathias Soutermans, Wien 1678; ich benutzte die Ausgabe Wien 1725) T. II, Afrikanischer Kirchengeschicht 3. Theil, das 3. Capitel: Was der H. Franciscus Xaverius zu Aufnahm dess Glaubens der Orthen gutes gewürkt, S. 182—185. — Ähnlich der Dillinger Akademieprofessor Heinrich Scherer in seiner Geographia Hierarchica (Monachii 1703) 46: S. Franciscus Xaverius ad Indos transiturus . . . Aethiopes, ubicumque potuit, fide Christiana imbuit: quod ipsum Melindae praestitit — und in seiner Critica Quadripartita (Monachii 1710) 43: In Regione Zanguebar . . . S. Franciscus Xaverius aliquamdiu subsistens operam aliquam convertendis indigenis impendit. — Ferner der Artikel „Anfänge der Sambesi-Mission im 16. Jahrhundert" von einem Mitglied der Gesellschaft Jesu, in der Ztschr. Kreuz und Schwert (Münster i. W.) 1895, 74: „. . . Alle diese Missionare jedoch können keinen Anspruch machen, als wären sie die ersten Missionare der heutigen Sambesi-Mission. Dieser Ruhm gebührt einzig und allein nur dem hl. Franz Xaver, der wirklich auch auf dem Festlande bei Mozambik den hl. Glauben gepredigt hat . . ."

[2] Als Quellen für den Aufenthalt Franz Xavers in Mozambik haben vor allem seine beiden Briefe an seine Mitbrüder in Rom zu gelten, vom 1. Jan. 1542 aus Mozambik und vom 20. Sept. 1542 aus Goa: in Monumenta Xaveriana I (Matriti 1899—1900) 247—249 und 250—260. Den letzteren enthielten schon die alten lateinischen Ausgaben und so auch E. de Vos, Leben und Briefe des hl. Franciscus Xaverius (Regensburg 1877) I 73—84. Auch der 8. und 27. Zeuge des Prozesses zu Goa 1556 machen wertvolle Aussagen (Mon. Xav. II, Matriti 1912—1914, 188 und 211 f.). Vgl. J. M. Cros S. J., S. François de Xavier (Paris 1900) I 197—200 und A. Brou S. J., S. François Xavier (Paris 1912) I 113—120.

[3] Gaspar Correa, Lendas da India (in R II 1898) 17: Anno 1507: . . . escrauos catiuos do esprital pera seruiço dos doentes . . . zum Bau dieses Spitals vgl. Barros, Da Asia Dec. II (Lisboa[2] 1628) 20.

sorgte für die Seelen, wobei ihm die Vollmachten wohl zustatten kamen, mit denen ihn der Papst als seinen Legaten reichlich versehen hatte [1]. Da während der sechs Monate seines Aufenthaltes etwa 80 Kranke starben, kann man schließen, wieviel Schwerkranke zu versorgen und zu versehen waren. Dies nahm den Heiligen Tag und Nacht in Anspruch, und zum Beichthören außerhalb des Krankenhauses konnte er sich selten Zeit gönnen [2]. Überdies ergriff ihn gegen Ende des Jahres selbst das Fieber [3], so daß er drei Tage bewußtlos dalag. Am Neujahrstag 1542 hatte man ihm den siebten Aderlaß gemacht, und noch zweimal mußte er diese Kur erleiden, bis er als wiederhergestellt galt. In seiner Krankheit gab er seine seelsorglichen Bemühungen nicht auf, und an dem Musterbeispiel von dem sterbenden Schiffsjungen, das im goanischen Informationsprozeß bezeugt wurde [4], können wir seinen Eifer bewundern. Schweren Herzens trennte sich der Heilige von seiner Tätigkeit im Spital, als die Indienfahrt drängte [5].

Bei dieser Art des Verweilens an der ostafrikanischen Küste kann Franz Xaver nicht als „der erste Missionar der heutigen Sambesimission“ [6] bezeichnet werden. Freilich wurden seine Predigten in Mozambik viel besucht, schon weil der Vizekönig das gute Beispiel seiner Anwesenheit gab [7], und Franz Xaver galt als beliebt und geschätzt in der ganzen Stadt [8]. Doch es war eben die portugiesische Bevölkerung, um die er sich annahm, mit den Mauren und Heiden scheint

---

[1] Franz Xaver im Brief vom 1. 1. 1542, Mon. Xav. I 248 n. 2. Die Vollmachten s. im Breve Paul III: Mon. Xav. II 131 f.

[2] Murieron algunos ochenta onbres: Franz Xaver, Brief vom 20. 9. 1542 in Mon. Xav. I 251 n. 3. — Hingegen erinnert sich Dr. Mtre. Cosmo Saraya im Goaner Prozeß nur an 40 oder 41 Todesfälle: Mon. Xav. II 188.

[3] Franz Xaver im Brief vom 1. 1. 1542: Mon. Xav. I 249 n. 6. Emmanuel Teixeira, Vida del bienaventurado Padre Francisco Xavier, Mon. Xav. II 839 und die Zeugen zu Goa ebd. 188 und 211.

[4] Von Mestre João: Mon. Xav. II 211 f.

[5] Franz Xaver im Brief vom 20. Sept. 1542, Mon. Xav. I 252 n. 4.

[6] Kreuz und Schwert (1895) 74.

[7] Tenia mucho auditorio, por estar el señor Governador presente: Franz Xaver im Brief vom 20. 9. 1542, Mon. Xav. I 251 n. 3.

[8] Teixeira, Vida (Mon. Xav. II) 840: se partió de Moçambique, quedando todos los moradores dél muy tristes de su ausencia, porque era grande el amor, que le habian cobrado todos por sus buenas obras y sanctidad.

er gar nicht in Berührung gekommen zu sein[1]. Wie Franz Xaver erging es den anderen Jesuitenmissionaren, die über Mozambik nach Indien fuhren. Wohl erhielt dieser ostafrikanische Küstenplatz immer mehr das Gepräge einer portugiesischen, christlichen Niederlassung[2], aber zu einer Heidenmission bei den Festlandsstämmen fehlte Anlaß und Befehl der Oberen.

Interessanter für die ostafrikanische Mission als Franz Xavers Tätigkeit in Mozambik ist sein kurzer Aufenthalt in Melinde[3]. Schon von weitem erfreute er sich an dem großen vergoldeten Steinkreuz, das die Portugiesen bei dieser Stadt errichtet hatten, „denn da erkannten wir", schreibt er, „die große Kraft des Kreuzes, da wir es so einzig und siegreich inmitten dieses Maurenlandes sahen"[4]. Die Begrüßung des Vizekönigs durch den Fürsten der Stadt und das Begräbnis eines Mitreisenden führten ihn an Land. Dabei kam er mit einem vornehmen Mohammedaner in ein Religionsgespräch. Dieser klagte ihm, daß so wenig Frömmigkeit unter den Moslemin der Stadt herrsche: Von den 17 Moscheen der Stadt[5] seien nur drei schwach besucht. Er halte das für eine Sündenstrafe; ob denn unter den Christen auch so wenig Glaubenseifer sei? Der Heilige antwortete, Gott habe eben kein Ge-

[1] Dies hätte Franz Xaver selbst wohl ebenso erwähnt wie in Melinde. Hazart läßt sogar Xavers Gefährten dessen Missionsarbeit fortsetzen (II 183): „. . . verliesse aldort zu Trost der Bedrängten und Bekehrung der Unglaubigen seine zween Reiss- und Ordensgesellen."

[2] Vgl. die Schilderung von P. Gonçalo da Silveira (12. 2. 1560) bei Frz. Sousa, Oriente Conquistado I (Lisboa 1710) 853 und von João dos Santos, der 1586 nach Mozambik kam, in seinem Buch Ethiopia Oriental I (Evora 1609) l. 3 c. 4 f. 78 ff. Damals zählte die Stadt 6 Kirchen, ein Dominikanerkloster und etwa 2000 einheimische Christen. Die Maurenstadt lag zwei Flintenschüsse von der Christenstadt entfernt.

[3] Einzige Quelle dafür ist Franz Xavers Brief vom 20. 9. 1542 aus Goa n. 6—8, Mon. Xav. I 252—254.

[4] „conociendo quán grande es la virtud de la cruz, viéndola así sola, y con tanta vitoria entre tanta morería": Mon. Xav. I 253 n. 7.

[5] Diese Erwähnung der 17 Moscheen hat zu einem missionsgeschichtlichen Mißverständnis geführt: In dem zu Amsterdam 1668 — also ein Jahr nach Hazarts Kirchengeschichte — erschienenen und viel gelesenen Afrikawerk des reformierten Holländers O. Dapper wurden daraus „zeventien kerken of Kapellen" der „Rooms-gezinden" (679), was auch in die deutsche Ausgabe (Amsterdam 1670, 650) und wahrscheinlich auf diesem Wege in das „Handbüchlein der Missionsgeschichte und Missionsgeographie" von Blumhardt kam (Calw [2] 1846, 92).

fallen an dem Gebet der Ungläubigen, darum lasse er ihre Religiosität erkalten. Ein gelehrter Caciz[1] äußerte sich ihm gegenüber, wenn in zwei Jahren nicht Mohammed selbst käme, um sie heimzusuchen, so glaube er ihm und seiner Lehre nicht mehr. Beide Begebenheiten konnten als Zeichen der schwindenden Kraft des Islam in Ostafrika gelten. Nebst einem ähnlichen persönlichen Erlebnis[2] mögen sie die ersten Missionare zu einer Unterschätzung dieses Gegners auf dem ostafrikanischen Missionsfelde geführt haben.

Franz Xaver hat Ostafrika nicht vergessen. Ein paar Jahre später erbittet er für die Pfarrer von Sofala und Mozambik vom Papste die Firmvollmacht für die Christenkinder, die so mitten unter Heiden und Moslemin aufwachsen[3]. Dann und wann, wenn dem Heiligen die Missionsarbeit in Indien recht schwer wurde, sehnte er sich nach den Ländern des Priesters Johannes, also nach Abessinien, wo keine portugiesischen Beamten dem Missionswerk im Wege ständen[4].

Wir werden nach diesem Überblick über die frühere christliche Bekehrungstätigkeit in Ostafrika die Mission von 1560

---

[1] Franz Xaver im Brief vom 20. 9. 1542, Mon. Xav. I 253 n. 7: Vn moro muy dotto en la seta de Maomet, el qual era caciz, id est, maestro, estava en aquella ciudad . . . Der Ausdruck caciz findet sich sonst in den orientalischen Sprachen nur zur Bezeichnung der christlichen Priester (worauf mich Prof. H. Grimme aufmerksam machte), begegnet uns aber in Ostafrika noch öfters als Bezeichnung eines mohammedanischen Gelehrten. Sollte das eine Eigenheit des älteren ostafrikanischen Islam sein?

[2] Während Gonçalos erstem Aufenthalt in Mozambik (1556) hatte sein Mitbruder Francisco Rodriguez, nach seinem Biographen auch er selbst, ein Religionsgespräch in der Moschee, in dem sich die religiöse Unwissenheit der Mohammedaner zeigte (l. A. de Polanco, Chronicon Societatis Jesu, ed. Madrid 1898, VI 774 n. 3340, und N. Godignus, Vita Patris Gonzali Silveriae, Lugduni 1612, 49). Hier wieder ein Beitrag zum Begriff caciz: „maior inter ipsorum sacerdotes, quos Chasis vocant" (Polanco l. c.).

[3] Vgl. Mon. Xav. I 270 n. 6; 815 n. 3 und 818 n. 5. Vos (Leben und Briefe, Rgsbg. 1877, I 98) spricht hier von „Generalvicaren"; dies ist mißverständlich. Der spanische Ausdruck vicario wie der portugiesische vigario oder vigairo sind dem tridentinischen parrochus gleichzusetzen: so der Augustiner Raphael Bluteau im Vocabulario Portuguez e Latino (Coimbra 1712 ff.) unter „vigairo" und „vigairaria" und Jann, Die kath. Missionen in Indien . . . (Paderborn 1915) 85[1]: „Vigario ist in Indien vielmehr der stereotype Name für Pfarrer gewesen."

[4] Mon. Xav. I 316 n. 5 und 348 n. 3. — Vos hat die erste Stelle ausführlicher (I 139) nach dem von den Herausgebern der Mon. Xav. mit Recht

mit Recht als die erste unter den Bantustämmen dieser Gegend auffassen dürfen. Hierin sind wir eins mit den Quellen und der ältesten Literatur. P. Gonçalo da Silveira, der Leiter der Mission. war sich der grundlegenden Bedeutung seiner Sendung ebensogut bewußt wie seine Oberen, seine Mitbrüder und Landsleute, wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden.

Im Gegensatz zu denen, die schon vor 1560 „das schwartze und finstere Mohrenland . . . mit dem hellen Glantz dess seeligmachenden Glaubens an vilen Orthen erleuchtet“ [1] sehen, haben umgekehrt die alten Dominikanerschriftsteller P. Gonçalos Mission überhaupt in den Nebel des Vergessens gehüllt und beginnen die Missionsgeschichte Ostafrikas mit dem Auftreten der Dominikaner. Die Christengemeinden am Sambesi seien ganz das Werk der Arbeit und Wachsamkeit der Patres vom heiligen Dominikus [2]. Doch beginnt ihr eigener Chronist die Missionsgeschichte seines Ordens in Ostafrika erst mit 1571, dem Zuge Franz Barretos [3], und eine wirkliche Missionstätigkeit ist erst seit Gründung des Dominikanerklosters zu Mozambik 1577

bezweifelten Text bei Petr. Possinus (Mon. Xav. I 314 [1]). — Unter „terra do Preste“, dem Land des Priesterkönigs Johannes, wurde damals allgemein Abessinien und seine Nachbarländer verstanden, nicht der hier in Frage kommende Teil Ostafrikas.

[1] Hazart-Soutermans, Kirchengeschichte (Wien 1725) II 186.

[2] Santos, Ethiopia Oriental (Evora 1609) II 41, 2: E os moradores destes Rios [de Cuama—Sambesi] confessauão publicamente, que a Christandade destas partes se devia toda ao trabalho, e vigilancia dos Padres de S. Domingos . . . Ferner ebd. 72, 4 und 74, 1. In dem ganzen, sonst für die Missionsgeschichte Ostafrikas grundlegenden Buche erwähnt P. João dos Santos O. Pr. nichts von der Jesuitenmission 1560/62, obwohl er gewissermaßen auf den Spuren P. Gonçalos wanderte. Das ist sicherlich Absicht, da er andrerseits sogar den Missionsversuch der Augustiner in Mombassa erwähnt (I f. X) und den Zug Franz Barretos in einem eigenen Kapitel erzählt (I l. 1 c. 17), der doch als eines seiner Motive die Rache für P. Gonçalos Ermordung hatte. — Durchreisende Dominikaner dürfen natürlich ebensowenig wie andere über Ostafrika nach Indien fahrende Ordensleute als Missionare Ostafrikas bezeichnet werden, und auch der Dominikanerpater, der 1535 wegen unkluger politischer Predigten von den Molukken nach Sofala verbannt wurde, wird kaum unter den Eingeborenenstämmen eine bedeutende Missionstätigkeit entfaltet haben (Correa, Lendas da India in R II 25).

[3] Lucas de S. Catharina, Historia de S. Domingos particular do reino e conquistas de Portugal IV (Lisboa 1767) l. 4 c. 12 S. 703: . . . á sombra dos armas Portuguezas entrarañ com o Governador Francisco Barreto, reduzindo com a doutrina, como elle com a espada. — Wenn P. Courtois S. J. im Pfarrarchiv zu Tete eine Notiz fand, diese Pfarrei sei bereits 1563 vom König

nachweisbar[1]. Wenn trotzdem manche Dominikaner des 17. Jahrhunderts sich als die ersten und die Jesuiten als Eindringlinge[2] auf dem ostafrikanischen Missionsfelde betrachteten, so ist dies aus einer gewissen Rivalität zu verstehen, die damals zwischen beiden Orden dort einsetzte[3].

2. Der Anlaß.

Ein Missionar des 17. Jahrhunderts gibt gelegentlich eine lebhafte Schilderung von der Freude und Aufregung, die in Goa herrschte, wenn im September oder Oktober die Schiffe aus Portugal ankamen. Wie toll rennen die Leute umher und wissen sich die fabelhaftesten Neuigkeiten zu erzählen; alle Glocken der Stadt läuten, mag es auch mitten in der Nacht sein. Alles steht auf und läuft zusammen, nicht nur Weltleute, sogar Religiosen sieht man auf der Straße und am Hafen. Nicht sehr verwunderlich, meint unser Missionar, ist diese Freude; denn erstens freuen sie sich, daß es dem Könige immer noch wohl ergeht; dann über die Nachrichten, denn ein ganzes Jahr lang erhalten sie keine; endlich kommt für alle Geld oder Ware an[4].

---

von Portugal den Dominikanern übertragen, so dürfte die Besetzung derselben doch erst unter Franz Barreto 1571 erfolgt sein (P. Courtois, Notes Chronologiques sur les anciennes Missions Catholiques au Zambèze, Lisbonne 1889, 9/10).

[1] Ausführlich schildert dies Luis de Sousa, Historia de S. Domingos particular do Reino e conquistas de Portugal III (Lisboa 1767) l. 5 c. 13. S. 363 f., sowie Santos II l. 2. c. 8. f. 40.

[2] Beschwerde des Dominikanerprovinzials an den König von Portugal, von diesem an den Vizekönig von Indien berichtet am 6. 3. 1614 (R IV 1899, 120).

[3] Zeugnis davon geben zahlreiche Urkunden in R IV aus dem Briefwechsel des Königs von Portugal mit seinen Vizekönigen in Indien im 17. Jahrhundert.

[4] So schreibt der unbeschuhte Karmelit Philippus a SS. Trinitate, der 1630—1638 in Goa war, in seinem Itinerarium Orientale (Lugduni 1649, 236): . . . Vix qui non vidit, credere potest, quanta laetitia aduẽtus nauium excipiatur; amentes enim apparent homines hinc inde discurrentes, nuntia aliquando fabulosa dispergentes: licet media nocte accedant, statim totius Ciuitatis campanae jucunde personantes talem aduentum indicant, omnes surgunt, & varij hinc inde populi concursus & occursus apparent; quod non solum apud saeculares, verum & apud quoscumque Religiosos obseruatur. Non mirum, cur tanta sit laetitia, primo enim de salute Regis gaudent; deinde de nuntiis; toto enim anno illis priuantur; denique quia omnibus vel pecuniae, vel merces adueniunt.

In dieser Stimmung mag auch 1559 die Flotte „aus dem Königreich“ [1] begrüßt worden sein. Unter den Neuigkeiten, die sie brachte, war auch eine aus Mozambik: Ostafrika scheint sich dem Christentum zu erschließen, ein Negerfürst verlangt Missionare. In dreifacher Form kam die Nachricht ins Jesuitenkolleg: der Bischof von Kotschin, Jorge Temudo, sprach zum Patriarchen Nunes Barreto von den günstigen Missionsaussichten in Ostafrika; ein Brief des Kapitäns von Mozambik berichtete dem Vizekönige Constantino da Braganza von der Bekehrung eines schwarzen Prinzen, und endlich war ein Mann da, der als Begleiter dieses Königskindes den ganzen Fall miterlebt hatte [2].

Don Jorge Temudo also, ein Dominikaner und nunmehr Bischof von Kotschin [3], machte seinen Besuch bei dem Patriarchen von Äthiopien, der Jesuit war und gegenwärtig stellvertretender Bischof von Goa [4], und erzählte von Mozambik, das er auf der Durchreise berührt hatte: in dieser Gegend sei eine gute Stimmung zur Aufnahme des Christentums. Es tue ihm leid, an die Leitung seines Sprengels gebunden zu sein, lieber wäre er zu dieser Heidenwelt in Afrika gegangen und hätte an ihrer Bekehrung gearbeitet, da er gesehen, von welcher Wichtigkeit diese Mission sei und welche Aussichten

[1] Do Reino, d. h. aus Portugal, ist der gebräuchliche Ausdruck.

[2] Auf diese drei Grundberichte lassen sich unsere beiden schriftlichen Quellen für den Anlaß zurückführen: der Bericht P. Gonçalos an den General aus Goa, Nov. 1559 (NA III 115 ff.) und der Brief von Fr. Luis Froes an die Mitbrüder zu Coimbra aus Goa, 19. Nov. 1559 (NA III 113 f., lat. Epistolae Indicae, Lovanii 1570, 179—181). Gonçalo bringt den Bericht des Dominikanerbischofs, des Kapitäns und des Vertrauensmanns, Froes erwähnt nur den des Kapitäns. Gonçalos Brief scheint nach dem 19. geschrieben zu sein, weil er bereits von der Wahl der Missionare weiß, was Froes noch nicht hat. Von der Literatur hat nur Sacchini (Historia Societatis Jesu II, Antwerpen 1620, S. 107 u. 146) den Bericht Gonçalos herangezogen; Hazart (-Soutermans, Kirchengeschichte, Wien 1725, II 186 f.) übernimmt dies.

[3] Von Jorge Temudo gibt einen kurzen Lebensabriß mit Literatur G. Cardoso, Agiologio Lusitano (Lisboa 1657) II 756 f. und 762. Vgl. A. Jann, Die kath. Missionen in Indien etc. (Paderborn 1915) 122.

[4] Der Patriarch von Abessinien Nunes Barreto verwaltete nach dem Tod des Bischofs P. João d'Albuquerque das Bistum Goa bis zur Wahl des ersten Erzbischofs Gaspar de Leam Pereira: Jann 112. Wenn hier als Dauer der Verwaltung 1550—1560 angegeben ist, so liegt bei der ersten Zahl wohl ein Druckfehler vor, da Albuquerque 1553 starb und Abessinien erst 1555 als Patriarchat von Goa abgetrennt wurde (Jann 109 u. 111, M. Müllbauer 79).

sie berge. So sprach er vor dem Patriarchen und den anderen Jesuiten, sprach eifrig und mit schwerwiegenden Gründen von der Notwendigkeit, in Afrika zuzugreifen [1].

Das praktische Beispiel dazu war der Fall, den Sebastião de Saa, der Kapitän von Mozambik und Sofala [2], dem Vizekönig [3] schrieb:

Ein Sohn des Königs von Inhambane — dies war ein Kaffernreich und lag gegen das Kap der guten Hoffnung zu [4], Näheres wußte man nicht [5] — war nach Mozambik gefahren, um Christ zu werden. Man hatte am Hafen von Inhambane schon lange eine königlich-portugiesische Faktorei [6], und so war es leicht möglich, daß einmal ein Fürst aus dem Inneren den Weg zur Stadt der Weißen fand. Als der Kommandant der Festung Mozambik von der Ankunft des hohen Gastes erfuhr, nahm er sich um ihn an. Er ließ ihn wohl eine Zeitlang unterrichten — man sagte, der Prinz sei ein guter Christ —

[1] Gonçalo im Novemberbericht beginnt (NA III 115b): Il Vescouo di Cocein, che uẽne questo anno dal Regno di Portogallo, il quale si chiama don Giorgo, frate dell' ordine di S. Domenico, passando da Mozambiche, hebbe tale relatione della buona dispositione che si trouaua in quelle parti per riceuere la luce Euangelica, che gli dispiaceua non poco (secondo egli ci diceua) d'hauere adosso il peso del gouerno della sua Chiesa per il quale non poteua fermarsi fra quella gentilità, come haurebbe desiderato, per attendere alla conuersione loro, uedendo per quel che gli ueniua referrito esser cosa di grande importanza, & da sperare gran frutto con l'aiuto de Signore. Ariuato che egli fu qui nel uisitare il nostro Patriarcha communicò questo suo dolore & desiderio con noi, ilche fece con tante ragioni, & tanta accese & efficaci ...

[2] B. Telles, Chronica da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal (Lisboa 1647) II 151: Sebastian de Sâ de Meneses, irmam do Conde de Penaguiam, & filho de Joam Rodrigues de Sâ de Meneses, & de Donna de Noronha, no qual fidalgo resplendeciam em grao muy subido a nobreza do sangue illustre, o esforço do braço Portugues, & a piedade do zelo Christam.

[3] Von 1558—1561 war Dom Constantino de Bragança Vizekönig von Indien. Der Dominikaner J. dos Santos charakterisiert ihn (Ethiopia Oriental, Evora 1609, II 93, 1): ... meyo irmão do Duque de Bragança D. Theodosio ... Gouernou o ditto estado todo seu triennio, com muita prudencia, & grãde liberalidade, como nobre, & generoso, q̃ era.

[4] Froes 19. 11. 1559 (NA III 113b): ... il cui Reame sta uerso la parte de capo di buona Speranza ...

[5] P. Gonçalo schreibt am 9. 8. 60 (P 44): Acerca da extensão d' estas partes porque o anno passado não nos informaram distinctamente d' ellas, e por isso tambem nas cartas de Portugal foi in confuse, folgareis de saber a propriedade d' aquelles limites.

[6] Vgl. G. Theal, History and Ethnography 300 und 306.

und dann möglichst feierlich taufen, wobei Sebastião de Saa selbst Pate war. Königlich gekleidet und beschenkt zog dann der Neuchrist Sebastian mit einigen portugiesischen Begleitern heim zum väterlichen Hof[1]. Dort fiel seine ruhige Zufriedenheit und sein freundschaftlicher Verkehr mit den Portugiesen auf; auch sprach er viel Schönes vom Leben und den Gebräuchen der Christen[2]. Dem König und dem Erbprinzen soll der Prinz durch sein neues Wesen immer lieber geworden

---

[1] Froes l. c.: . . . un figliuolo del Re Mhambane . . . era uenuto per farsi Christiano alla fortezza di Mozambiche, dellaquale è castellano Sebastiano di Saa, & dopo di esser battezzato, & uestito riccamente come à figliulo di Re conueniua, se ne ritornò nel Reame paterno, mendandone seco alcuni Portoghesi, che gli faceuano compagnia . . . Gonçalo (N A III 116b): . . . un figliulo di un Re di quella parte (donde hauera l' entrata commodissima à quelle nationi) chiamata Enhanbane, si è fatto Christiano . . . gia buon Christiano . . . Die Literatur sucht nähere Gründe für die Bekehrung des Prinzen und malt sich den Unterricht und die Tauffeier weiter aus, ohne indes andere Quellen heranzuziehen: Godignus, N., Vita Patris Gonzali Silveriae, Lugduni 1612, 66; Guzmann, Luis de, Historia de las missiones . . . de la Compañia de Jesus en la India Oriental 1, Alcala 1601, 213; Jarric, Pierre de, L'Histoire des choses plus memorables . . . és Indes Orientales, Valenchienne 1611, 156; Sacchini, Franc., Historia Societatis Jesu, Antverpiae 1620, 107; Telles II 151; Chadwick, H., Life of . . . Gonçalo da Silveira, London 1910, 51 f. Beachtenswert ist Sousa, Franc. de, Oriente Conquistado, Lisboa 1710, I 829, der aus der Chronik des Seb. Gonçalves schöpft: . . . hum sobrinho, outros dizem filho, do Rey de Inhambane . . . Foy seu padrinho Sebastiaõ de Sá . . . Vielleicht wird hier angenommen, es sei ein Neffe gewesen, weil man später nichts mehr von der Sache hörte, obschon die Missionare viel mit den Königssöhnen zusammenkamen. — Den Ausdruck „König" als Bezeichnung der Makarangafürsten entnehme ich den Quellen, ohne damit natürlich einen bestimmten staatsrechtlichen Begriff verbinden zu wollen. „Häuptling" finde ich sehr unafrikanisch und den tatsächlichen Machtverhältnissen der Afrikaherrscher dieser Zeit noch weniger entsprechend.

[2] Froes l. c.: . . . come fu giunto & lo uidero tanto bene ad ordine, & tanto contento; de che egli ne faceua gran dimostratione, dicendo à suoi uasalli molte cose in honore de' Portoghesi, & in laude del uiuere, & costumi loro, ne pigliauano gran marauiglia . . . Godignus 67, Guzmann 213 und Jarric 517 umschreiben dies etwas, während Sousa I 829, Telles 151 und gar der Jesuit in „Kreuz und Schwert" 1895, 74 den neubekehrten Prinzen zum „schwarzen Glaubensprediger" machen, der von der Notwendigkeit der Taufe zur Erlangung des ewigen Lebens und von den Geheimnissen des Glaubens spricht. Nach dem weiteren Verlauf der Mission zu schließen, scheint Sebastian nicht viel übernatürliche Auffassung vom Christentum in seine Familie gebracht zu haben. Portugiesenfreundschaft und Geschenke dürften die Hauptsache gewesen sein.

sein. Ja der ältere Bruder wollte seinen Schritt gleich nachmachen und auch nach Mozambik fahren, um sich taufen zu lassen [1]. Aber der Vater mahnte: als Erbprinz dürfe er sich nicht soviel vergeben; er solle warten, bis Sebastian von neuem zur Stadt der Weißen gehe und Patres rufe. Wenn diese kämen, könnten sie ihn selbst taufen und alle seine Söhne und viele seines Reiches [2]. So geschah es: Der junge Christ reiste abermals nach Mozambik und bat den Kapitän um Missionare für sein Haus und sein Reich [3]. Dieser wartete nun, ob die Schiffe aus Portugal keine Jesuiten mitbrächten, er hätte sie gleich nach Inhambane geschickt, um dort den König und seine Söhne und seine Untertanen zu taufen [4], denn in Mozambik soll damals nur ein Geistlicher, der Festungspfarrer, gewesen sein, und dem konnte man doch keine so weite Mission übertragen. Da jedoch die Flotte keine Jesuiten an Bord hatte, sandte der Kapitän einen Bericht an den Vizekönig, in dem er auf die große Tür hinwies, die sich in Ostafrika dem Evangelium geöffnet hatte, und auf den Mangel an

[1] Froes NA III 113b: . . . onde il suo fratello maggiore, & primogenito successore de Regno, mosso da quel uedeua, & dalle buone nuoue che il fratello gli daua haria uoluto allhora andar là seco subito, per battezzarsi. — Gonçalo NA III 116b—117: . . . ancora il fratello maggiore successore de Regno con gli altri, & il Re con tutta la sua casa, & famiglia si conuertiranno, come anderanno là persone che gl' instruischino, & ammaestrino, conciosa che il figliuolo gia buon Christiano, uà, & uiene tra i Portoghesi, accompagnandosi con essi, & essi con lui, ilche non solo non dispiace al Padre, & fratello maggiore, ma piu tosto l' hanno caro, & gli riceuano con molto amore . .

[2] Froes l. c.: . . . ma chè il Re suo Padre lo essortò, che per esser herede del Regno, & il piu grande di tutti, non uolesse lasciarlo, ma che aspettasse finche il fratello suo andasse di nuouo à Mozambiche donde procureria si mandassero alcuni Padri, & allhora si battezzarebbe egli anchora, & gli altri suoi figliuoli con molti del suo Reame. — Was hier die lat. Ausgabe und danach Jarric hinzufügen, s. oben 15 u. 32.

[3] Froes l. c.: . . . che con questa risolutione era ritornado di gia, quel medesimo gia fatto Christiano, nella fortezza insieme con i Portoghesi, che erano andati seco per dare al detto Capitano nuoua della dispositione, che lì si uedeua per la conuersione di quelle anime, acciò prouedesse de' sacerdoti, che ui andassero à raccogliere il frutto, che il Signore cominiciaua à producere da alberi tanto sterili, & secchi.

[4] Gonçalo (NA III 117): . . . s' intende come il Capitano di Mozambiche aspettaua sopra questa naui che hora uennero dal Regno, alcuni de' nostri per potergli inanzi che passassero piu oltre, mandare per battezzare tutti coloro. — So scheinen auch kleinere portugiesische Kolonialbeamte die Sendungsgewalt des Patronates für sich in Anspruch genommen zu haben.

entsprechenden Missionaren in Mozambik[1]. Der Vizekönig aber wandte sich an die Gesellschaft Jesu und trug ihr kraft königlicher Patronatsvollmacht die Übernahme der Mission an[2].

Ein Vertrauensmann, der mit dem Negerprinzen in die Königsstadt von Inhambane gefahren war[3], wußte noch beizufügen: Nicht nur der Erbprinz, sondern alle Brüder des Neubekehrten wollten heimlich ihren Vater verlassen, mit Sebastian ein Schiff besteigen und sich auch taufen lassen. Als der König davon erfuhr, sagte er zu ihnen wie vorerst zum Erbprinz: der christliche Sohn solle Patres holen, die sie alle taufen könnten, ohne daß sie ihr Land verlassen müßten. So erzählte der Portugiese dem Jesuitenpater Gonçalo, der die meiste Aussicht hatte, nach Ostafrika zu kommen.

Rätselhaft ist an der Geschichte von dem Negerprinzen, daß unsere Missionare, als sie in seines Vaters Stadt kamen, nie mehr etwas von Sebastian erwähnten[4]. Vielleicht hat es diesem bei den Portugiesen so gut gefallen, daß er ständig in Mozambik blieb. Er verschwindet fast wie ein Märchenprinz; aber seine Aufgabe hat er ja erfüllt, er ist Anlaß geworden zur ersten Mission bei einem ostafrikanischen Bantustamme.

---

[1] Sousa I 829: E porque na Ilha nao havia outro Sacerdote, senaõ o Vigairo da fortaleza, escreveo o Capitão a Goa pelas naos do Reyno, que aquelle tempo aportàraõ a Moçambique, dando conta ao Viso-Rey D. Constantino da grande porta, que naquellas Regioẽs se abria ao Euangelho, & da extrema falta de Ministros Ecclesiasticos, que entrassem a prégar a Fè por aquellas vastissimas Provincias . . . Auch Guzman 213 und Godignus 67 fügen ausdrücklich den Vizekönig als Adressaten des Berichtes bei, so daß wir in den Ausgaben unserer Jesuitenbriefe hier eine Lücke anzunehmen haben.

[2] Godignus 67: Accepto nuntio Prorex, rem totam societati committit. Ähnlich Sousa I 829. Auch hier dürfte eine Auslassung unserer Briefübersetzungen vorliegen.

[3] Gonçalo (NA III 117a): mi giurò un' huomo da bene, che praticaua fra di loro, che tutti i fratelli del giouane figliuolo del Re, che si fece Christiano, uoleuano lasciare il Padre, & uenirsi con lui in naue per battizzarsi anche essi. laqual cosa intendendo il Re, gli ritenne, dicendo quel prima haueua detto al maggiore, cioè che egli per il figliuolo Christiano mandarebbe à chiamare alcuni padri che li battezzarebbono tutti senza che hauessero à uscire del paese.

[4] Die einzige Andeutung scheint in Diego do Couto, Naufragio da Nao S. Thomè (1611, R II 182) vorzuliegen. Doch behauptet der dort genannte König Sebastian des Jahres 1589 offenbar, er sei von Gonçalo getauft. Vgl. unten Kap. 10.

3. Die Übernahme durch die goanische Provinz der Gesellschaft Jesu.

Ums Jahr 1559 waren die Väter der Gesellschaft Jesu die tätigsten und erfolgreichsten Missionare in Indien. Seit Franz Xaver 1542 als päpstlicher Nuntius nach Indien gekommen war, hatte eine neue starke Bewegung zum Christentum das portugiesische Ostasien erfaßt: gründliche Bekehrung der ganzen Heidenwelt in den neuerschlossenen Ländern, das alte Ideal, das weder Franziskaner noch Dominikaner noch die wenigen Weltpriester wirksam auszuführen vermocht hatten, wurde von den Jesuiten mit neuer Kraft und neuen Mitteln in Angriff genommen[1]. Auch Pauliner nannte man dieselben nach ihrem Hauptkolleg „ad Conversionem S. Pauli" in Goa, dem Mittelpunkt der ganzen Mission[2]. Seit 1554 erstreckte sich die goanische Jesuitenprovinz von Abessinien bis Japan; erst 1575 wurde der fernere Osten abgetrennt, so daß sie nunmehr vom Kap der guten Hoffnung bis zum Ganges reichte[3]. Seit 1556 war P. Antonio Quadros Provinzial[4], der eben mit den Konstitutionen der Gesellschaft, die auch in Indien erprobt werden sollten, und mit acht Mitbrüdern nach Goa gekommen war. Der Patriarch für Äthiopien, Nunes Barreto, hatte den stillen, ernsten Ordensmann als Begleiter erbeten: da er aber selbst sein Ziel nicht erreichen konnte, blieb auch Quadros in Goa und wurde nach vier Monaten zum Provinzial gewählt. Nur ein halbes Jahr dauerte seine Amtstätigkeit, dann kam von

---

[1] Für die Zustände der ostindischen Mission dieser Zeit ist M. Müllbauer, Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien, München 1851, 2. Abschnitt (vgl. 79) immer noch das beste Werk. Leider kennt er nicht einmal die italienischen Ausgaben der Jesuitenbriefe (Diversi Avisi, Nuoui Avisi II und III, Venetia 1550—1565). — Einen guten Überblick unter Verwendung der neuen Jesuitenquellenpublikationen, bes. des Chronicon von P. Polanco bietet L. von Pastor, Geschichte der Päpste VI, Frbg. 1913, 226—230.

[2] Monumenta Xaveriano II 845; Müllbauer 71.

[3] Grundsätzlich erstreckte sich die indische Jesuitenprovinz ebenso wie das Bistum Goa von Anfang an vom Kap der guten Hoffnung bis zum äußersten Osten. Die Abessinienmission war seit 1554 tatsächlich in Angriff genommen (Müllbauer 75). Über die erste Provinzialversammlung der Jesuiten zu Goa 1575, auf der die Provinz geteilt wurde, berichtet Sousa II 94ff.

[4] Sacchini 3 n. 19. — Ein kurzes Lebensbild Quadros' gibt Sousa II 65—74.

Portugal der neue, von Ignatius selbst gesandte Provinzial P. Gonçalo da Silveira. Sein dreijähriges Provinzialat bildete den Anfang zur Hochblüte der Jesuitenmission in Indien [1].

Gonçalo da Silveira, 1526 als zehnter und letzter Sohn des Grafen Luis da Silveira da Sortelha zu Almeirim geboren, ward in Klöstern erzogen [2] und trat 1543 in die Gesellschaft Jesu ein zu Coimbra, wo er damals die Universität besuchte [3]. Die Mitglieder des jungen Ordens wurden damals in dieser Stadt verächtlich franchinotes, „Hitzköpfe" genannt [4], aber gerade das sagte dem Studenten Gonçalo zu: jederzeit zu aszetischen Übertreibungen geneigt, umfing er mit ganzer Seele den Bußgeist und die strengen Übungen der Gesellschaft und stellte sich zuweilen in scharfen, grundsätzlichen Gegensatz zur Sitte seiner Verwandtschaft und früheren Umgebung [5]. 1550 erwarb er sich zu Gandia den theologischen Doktorgrad [6] und legte drei Jahre später die feierlichen Gelübde ab [7]. Unermüdlich durchzog er auf Seelsorgsreisen Portugal, wobei er trotz der Länge seiner Predigten — man schreibt von einer zwölfstündigen Doppelpredigt ohne Pause [8] — wenigstens anfänglich viel

---

[1] In den italienischen Briefsammlungen finden sich folgende Quellen zum Provinzialat Gonçalos: 1. Brief Gonçalos aus Kotschin, Jan. 1557, an P. Gonçalo Vas in Portugal (Diversi Avisi . . . 1565, 291 b—293 b); 2. Auszug aus einem undatierten Briefe Gonçalos, wohl Herbst 1557 (NA II, 1559, 56—57); 3. Auszug aus einem Brief der Einwohner von Diu an Gonçalo, 21. 8. 1557 (NA II 57—59); 4. Missionsbericht von Fr. L. Froes, Nov. 1559 (NA III 72 b—81 a). — Sacchini dürfte die beste Literatur sein. Alegambe, Ph., Mortes Illustres . . . de Societate Jesu, Romae 1657, läßt dessen kritische Stellen weg. Sousa neigt zur Lobrednerei, weiß aber wichtige Einzelnheiten. Godignus widmet c. 11—13 des 1. Buches diesem Lebensabschnitt seines Helden. Er ist allzu schönfärbend. Chadwick c. 3 (35—48) ist knapp, aber klar. Das Biographische steht bei ihm im Vordergrund.

[2] Zur Jugendgeschichte Gonçalos ist außer Godignus c. 1—2 (l. 1) und Chadwick 1—7 auch Telles 126—130 beachtenswert.

[3] Polanco, Chronicon Societatis Jesu 1537—1549 (Matriti 1894 veröffentlicht in der Sammlung „Monumenta Historica Societatis Jesu") I 120 n. 61. — Chadwick 6—8. Godignus 7—9.

[4] Telles 128, 2.

[5] Godignus 12—16, 20—24. Die hier 14/15 erwähnte Ungezieter-Aszese findet auch Chadwick 13 „disgustingly dirty to our modern, northern ideas".

[6] Polanco I (1894) 132. — Godignus 177. — Chadwick 19.

[7] Litterae Quadrimestres S. J. (Madrid 1894) 460. — Polanco VI (1898) 40, III (1895) 404 und an anderen Stellen. — Chadwick 26.

[8] Godignus 194.

Zulauf und Erfolg im Beichtstuhl hatte [1]. Als Oberer des Profeßhauses S. Rocque zu Lissabon erhielt er dann die Erlaubnis, nach Indien zu gehen, und zwar erwählte ihn Franz Borgias im Einverständnis mit dem General Ignatius zum Provinzial [2].

Wie in Portugal, so war auch in Indien sein Predigen und Wirken flammendes Feuer. In einer Septembernacht 1556 kam er in Goa an und hielt gleich am Morgen seine erste Predigt [3]. Bald zog er auf Visitationsreisen, überall fördernd und treibend, und brachte den herben, eifervollen Geist der portugiesischen Provinz auch unter die indischen Jesuitenmissionare. So führte er bei den Missionaren an der Fischerküste vierteljährliche Konferenzen zur Besprechung von Missionsfragen ein und sorgte, daß jeder für einige Zeit im Jahr zur religiösen Erneuerung nach Goa kommen konnte [4]. Hier richtete er das Noviziat ein, förderte die Hochschulkurse der Scholastiker, wobei er selbst gelegentlich als Dozent aushalf [5]. Unter ihm entstand die erste Druckerei in Indien: die Disputationsthesen zur Eröffnungsfeier der philosophischen Vorlesungen am

---

[1] Über seine innere Missionsarbeit in Portugal s. Chadwick 21—28. Godignus 37—41. — Daß Gonçalo anfangs ein beliebter Prediger war, beweisen zahlreiche Stellen der Litterae Quadrimestres: I 451, II (ed. 1895) 370, 695, 699 etc., ebenso Polanco II (1894) 135, 370 etc. Daß es nicht immer so blieb, oder wenigstens nicht allseitig anerkannt wurde, zeigen die Worte seines Provinzials P. Miron an den General Ignatius, als es sich darum handelte, ob Gonçalo Provinzial in Indien werden solle (Brief aus Lissabon. 5. 9. 1555 in Monumenta Ignatiana, Bd. 12, Madrid 1914, 512): Lo que acá paresce conuenir es que fuesse don Gonçalo, porque él haze acá con su manera de predicar poco fruto . . .

[2] Im Brief vom 2. April 1555 an Ignatius macht Gonçalo bereits eine Andeutung, daß er gern nach Indien möchte (Litterae Quadrimestres III, 1896, 316). Über die Sendung Gonçalos nach Indien als Provinzial und sein Verhältnis zu Franz Rodrigues, dem mehr die geistige Leitung der Provinz zufallen sollte, vgl. den Brief des hl. Ignatius an P. M. Torres in Lissabon aus Rom, 21. 11. 1555 (Monumenta Ignatiana, ser. I, Bd. 10, Madrid 1910, 171—173). — Polanco VI (1898) 753 n. 3258 und 755 n. 3267 f. — Chadwick 31.

[3] Polanco VI 780 n. 3357; 782 n. 3364. — Godignus 49. — Chadwick 35.

[4] Sacchini 73 n. 171; 34 n. 143 über seine Reisen: Consaluo quidem prouinciam perpetuis itineribus peragrante, Rodericus Goanas res sedulo procurauit. — Chadwick 37. — Polanco VI 788, 794, 828—833. Auch Krankendienst und Gefängnisbesuch führte Gonçalo in Indien als reguläre Übung ein: Sousa I 118.

[5] Sacchini 8 n. 53. — Godignus 187 f.

19. Oktober 1556 waren das erste Druckwerk. Ein Jesuitenbruder hatte die schwarze Kunst und das nötige Werkzeug mitgebracht [1]. Die Schulen der Jesuiten bekamen die neue Studienordnung und waren sehr gut besucht [2]. Gonçalo verstand es auch, die Zöglinge zu musikalischen Leistungen und zur Verherrlichung von Festen heranzuziehen [3]. Prunkvolle und Aufsehen erregende Feiern, ein starkes Missionsmittel in Indien [4], veranstaltete er im Verein mit den Vizekönigen Franz Barreto und Konstantin da Braganza, die er zu regem Missionseifer anspornte und die auch durch ihre Gesetze und ihren Einfluß viel zur Herbeiführung der Massenbekehrungen unter Gonçalo beitrugen [5]. Man führt sogar in Jesuitenkreisen die Erfolge mehr auf beide Vizekönige als auf den Provinzial zurück und nennt Konstantin, nicht etwa Gonçalo, den dritten Apostel In-

---

[1] Polanco VI 783 f. n. 3369. — Sacchini 9 n. 52.

[2] Über die Neuordnung der Studien nach den Gesetzen König Johanns III. von Portugal in den Jesuitenschulen zu Goa: Sousa I 118, Sacchini 9 n. 51, Müllbauer 92. Neben einer Art Elementarschule (quarta schola), die damals 450 Schüler zählte, bestanden 3 Klassen Humaniora mit zusammen 150 Schülern. Von diesen 600 waren 100 Interne (Polanco VI 783 n. 3366 f., Orlandini, Historia S. J. I, Antverpiae 1620, 410 n. 72). Die höheren Studien, Philosophie und Theologie, standen unter der Leitung des P. Antonio Quadros (Sousa I 118 und Godignus 187).

[3] Vgl. die Verwendung von Singknaben, die zugleich als Katechisten dienten, beim Kriegszuge des Vizekönigs Konstantin gegen Daman, den Gonçalo mitmachte, im Missionsbericht Fr. Froes, Nov. 1559 (NA III 72b—75a).

[4] Müllbauer 91. — Als Beispiel schildert Godignus (52—55) die Feierlichkeit bei der Taufe einer mohammedanischen Prinzessin (vgl. Sousa I 119 ff. § 17—22).

[5] Einige Gesetze Franz Barretos zugunsten der Verbreitung des Christentums sind erwähnt bei Godignus 50, Sacchini 35 n. 146, Müllbauer 79, zwei wichtige finden sich noch bei Sousa I 128—135: das Gesetz, wonach die bekehrte Frau eines Heiden das Verwaltungsrecht über das gemeinsame Vermögen erhielt, und das „Waisengesetz", nach dem unmündige Waisenkinder heidnischer Eltern dem überlebenden Gatten abgenommen, getauft und von christlichen „Schutzeltern" bis zum 14. Jahre erzogen wurden. Dieses Gesetz hielt sich bis 1677. Sousa verteidigt es und erzählt auch, wie Barretos Gesetze gemildert wurden. — Gonçalo beantragte übrigens auch mit Erfolg die Einführung der Inquisition in Indien (Godignus 58, Sousa I 136, Ant. de S. Roman, Historia General de la India Oriental, Valladolid 1603, 780 f.). Inwieweit sich die verderblichen Wirkungen dieser Einrichtung, die Strandes anführt (Portugiesenzeit . . . 312), nachweisen lassen, liegt nicht im Rahmen meiner Untersuchung.

diens — nach dem Apostel Thomas und Franz Xaver [1]. Der Provinzial fühlte und förderte das innige Zusammengehen von Mission und Politik, begleitete selbst die Vizekönige auf ihren Kriegszügen und hat bei einer solchen Gelegenheit ganz bezeichnende Worte gefunden für das Verhältnis von portugiesischem Machteinfluß und Missionserfolg unter den Indern [2].

So stand die indische Jesuitenmission in vollster Entwicklung, die Massentaufen zu St. Paul in Goa waren prächtige Volksfeste [3], und draußen begann ein Kolleg nach dem anderen aufzublühen [4].

Da kam vom neuen Jesuitengeneral Laynes die Wiedererhebung P. Quadros' zum Provinzial, Gonçalo zog sich unter die Novizen zurück und studierte die Lehre des heiligen Thomas von Aquin über das Martyrium [5]. In dieser Zeit, als der milde und beliebte P. Quadros die Provinz auf dem Höhen-

---

[1] Sousa I 15: o terceyro Apostolo da India depois de Thomè, & Xavier, em hua palavra, o grande Constantino . . . Vgl. Chadwick 42 f.

[2] Die portugiesische Festung in Chaul war von dem mohammedanischen Fürsten der Stadt (Godignus nennt ihn Melicus) hart bedrängt. Der Vizekönig bat Gonçalo, er möchte ihm helfen, in Goa eine starke Ersatzarmee zusammenzubringen. Dieser hielt nun eine Kriegspredigt, die folgende Sätze enthalten haben soll (Godignus 60 f.): . . . nemo vestrum ignorat, ad propugnandam conseruandamque in hisce gentibus Christi religionem, permagni interesse, quam feliciter cum hoste congrediamur, quo euentu geramus bella, quam fortiter vim illatam repellamus; nec posse res nostras, sine maximo fidei incommodo, detrimentum pati. — Mag der Wortlaut erfunden sein, jedenfalls gibt diese Äußerung die Anschauung und Praxis Gonçalos und seiner Ordensgefährten in der Frage „Mission und Kolonialpolitik" gut wieder.

[3] Die Zahlen der jährlich Getauften stellt Chadwick 42 für die Provinzialatsjahre Gonçalos nach Sacchini zusammen 1557: 1080; 1558: 1916; 1559: 3233. Diese Zahlen wurden in Goa allein erzielt; 1560 waren ebenda 27 feierliche Taufen mit 12967 Getauften (Müllbauer 82; vgl. Sousa I 119 § 16, Godignus 51).

[4] Polanco VI 779—804. — Müllbauer § 4—11, S. 103—127.

[5] Sacchini 215 n. 243: Anno MDLIX exeunte iam Augusto quidquid librorum, & sacrarum reliquiarum, & aliud quiduis, quamquam cum Moderatorum approbatione habebat, sponte abdicatis, etiã Breuiario paulo elegantiore cum vulgari vilique mutato inter Nouitios secessit affligendo corpori, & orando Deo praeter solitum vacaturus. Mox ubi Provincialatu abijt, omnes submissione sua parendique alacritate mirum in modum commouit: & tanquam d, quod est consecutus, agitaret in animo ac praesagiret, aliquot dies recognoscendis quae de martyrio docet sanctus Thomas, insumpsit. — Godignus 179 f., Alegambe 27, Chadwick 48.

wege weiterführen sollte, den sein stürmischer Vorgänger eingeschlagen hatte, kam die Nachricht von der Missionsgelegenheit in Ostafrika.

Was der Dominikanerbischof erzählte, was der Kapitän von Mozambik schrieb, das fanden die Obern im Jesuitenkolleg beachtenswert. Sollte man also den Antrag des Vizekönigs auf Übernahme der Mission durch die Gesellschaft annehmen? Der Patriarch und der Provinzial besprachen sich, stimmten für die Annahme und empfahlen zuerst das große Anliegen ins Gebet und ins heilige Opfer der Mitbrüder. Dann beriefen sie gegen Ende November die Konsultoren der Provinz und hielten Rat. Von allen Seiten wurden Aussichten und Ziele der Mission, die schon vorher Gesprächstoff der Kommunität waren, nochmals erwogen. Einmütig entschied man sich für Übernahme der Mission und bestimmte gleichzeitig die Missionare: den ehemaligen Provinzial Gonçalo da Silveira als Führer, als Gehilfen P. Andre Fernandes und Br. Andre da Costa [1].

Die Wahl unter den etwa sechzig Mitgliedern der Gesellschaft, die damals in Goa weilten [2], mag nicht leicht geworden sein. Endlich hatten sich die meisten Stimmen auf P. Gonçalo geeinigt [3]. Allerdings war er kein Franz Xaver [4], aber gerade

---

[1] So berichtet Gonçalo an den General Nov. 1559 (NA III 115b—116). Froes' Darstellung (NA III 114) reicht nur bis zur Empfehlung der Angelegenheit ins Gebet. Wir können also schließen, daß die Konsultorensitzung zwischen dem 19. (Froes' Datum) und 30. November stattfand. Über die Konsultoren und ihre Beratungsrechte vgl. Institutum Societatis Jesu (Pragae 1757) II 79: „Regulae Provincialis" c. II n. 11. — Von der Literatur schließt sich nur Sacchini 107 n. 146 an Gonçalo an, während Jarric 157 f., Godignus 67, Telles 152, Sousa I 829 und Alegambe 28 bloß vom Einfluß des Vizekönigs auf die Übernahme der Mission wissen, den Froes und Gonçalo gar nicht erwähnen, offenbar weil er rechtlich als selbstverständlich galt und der moralische Anstoß mehr vom Bischof Temudo ausging.

[2] Chadwick 36. — Vgl. Polanco VI 781 n. 3360.

[3] Von einer Abstimmung scheint Sacchini (107 n. 147) zu sprechen: . . . multis nominibus omnium maxime idoneus iudicatus est Consaluus ipse Silueria.

[4] Chadwick (46 f.) zitiert nach Bartoli (L'Asia IV 160) einen bemerkenswerten Vergleich P. Nunes': „Ja, da Silveira war ein Heiliger, und das wissen wir alle. Aber im Vergleich zu ihm ist Franz Xaver doch wie ein Baumeister gegen einen gewöhnlichen Maurer." — Auch Sacchini urteilt (214 n. 243) über Gonçalo: Denique melius multo inferioris, quam Praepositi implere personam. Das sah Gonçalo selbst ein (ebd. und Chadwick

für das Vorwärtsstürmen und Bahnbrechen hatte er sich in der indischen Mission bewährt, und sein Wissen bot Aussicht auf kluges Handeln beim Eindringen in neue Reiche[1]. Freilich wird ihn die indische Mission vermissen: aber gerade für diese war ein kurzes Fernbleiben Gonçalos wünschenswert; er hatte sich durch seinen rücksichtslosen Eifer Feinde unter den portugiesischen Beamten gemacht, selbst der Vizekönig war ihm nicht mehr günstig gesinnt, Gonçalo hatte sich von der Beichtvaterstelle bei ihm zurückziehen müssen. Wenn er dann nach einigen Jahren als Gründer einer großzügigen Afrikamission zurückkomme, erwog man, werde er wieder mit neuem Ansehen und ungeteiltem Wohlwollen in die indische Missionsarbeit eintreten können. Nebenbei klang wohl der heimliche Gedanke durch: bei den Kaffern wird sich sein Stürmen brechen, stiller und zahmer wird er wiederkehren. Mit dem einzigen Kolonialbeamten, mit dem er es dort zu tun bekam, verband ihn persönliche Verwandtschaft: mit Pantaleaõ de Sa, der als Kapitän von Mozambik und Sofala gleichzeitig mit den Missionaren nach Afrika fahren sollte. Gonçalo selbst hatte den sehnlichsten Wunsch kundgetan, zu dieser Expedition erwählt zu werden[2]: das einfache und unberührte Wesen der Natur-

48); mit Gebet und zwanzigtägigem Fasten bei Wasser und Brot soll er Gott gebeten haben, ihm das Provinzialat abzunehmen (Godignus 173 f.). Seinen Übereifer verriet auch zuweilen sein Vorgehen in der Afrikamission.

[1] Während Gonçalo selbst begreiflicherweise gar keine Gründe für seine Wahl anführt (NA III 115b: giudicorno tutti d' accordo douersi pigliare l' impresa, & che io fussi colui, che ui si hauesse à mandare . . .), erörtert Godignus (68—69), warum man ihn trotz seiner einzigartigen Tüchtigkeit von Indien ins Kaffernland gehen ließ, und kommt schließlich auf den Einfluß des Heiligen Geistes hinaus. Sousa übertreibt dies (I 829: por special instincto do Espiritu Santo foy nomeado . . .), und Telles zieht ermüdend Godignus' Gründe in die Breite (152—154). Ich halte mich an Sacchini, der wohl auf amtlichem Material im Jesuitenarchiv zu Rom fußt (107 n. 147): Praeterea inter visendum prouinciam Indiae cum esset Consaluus & animo magno, & diuinae gloriae perstudiosus, & quidquid Euangelio usquam obstaret, conaretur amoliri, regiorum magistratuum quosdam offenderat, atque adeo ipsum Proregem, ab cuius se audiendis confessionibus expedierat; ideoque post aliquod interuallum, ubi illam fundasset Ecclesiam, maiore etiam auctoritate, omniumque benevolentia rediturus ad excolendam Indiam credebatur.

[2] Sacchini 107 n. 147: Denique ipsemet Consaluus eam prouinciam, ita ut ardentius non posset, expetebat eo maxime, ut obscurior lateret, ut aerumnarum segetem suo animo parem haberet, ut animis populorum succur-

kinder, wie er sich die Neger vorstellte, zog ihn an, ebenso ihre Hilflosigkeit und Armseligkeit, endlich die Aussicht auf den Martertod, der ihm schon lange als Ideal vorgeschwebt hatte [1].

Zum zweiten Priester der Mission war P. Andre Fernandes ausersehen [2]. Als reifer, lebenskundiger Mann war er in Ormuz eingetreten [3], dann im Auftrag Franz Xavers nach Europa gesandt worden, um in Portugal und Rom über Lage und Aussichten der indischen und ostasiatischen Mission zu berichten [4], und 1558 wieder nach Indien gekommen [5]. Bisher hatte er als Laienbruder in der Gesellschaft gewirkt, auch unter Gonçalos Leitung [6], jetzt wurde er mit Rücksicht auf die afrikanische

reret, quos admodum rudes simplicesque, atque adeo paratos acceperat: quippe quos neque idolorum superstitiones tenerent implicitos, nec Mahometica foeditas polluisset . . . Daß er sich so dramatisch und unvermutet darum beworben habe, wie Godignus 68 und bes. Telles 152 darzustellen wissen, dürfte erfunden sein.

[1] Das Gebet seiner Afrikasehnsucht, das Godignus 71 f. mitteilt, scheint seine Stimmung gut wiederzugeben. Der Martyriumsgedanke in Gonçalos Vorleben jedoch, den Godignus (42—47) und Chadwick (8, 31 f.) so stark betonen und ins Wunderbare erheben, darf wohl nicht so übertrieben werden. Der Ton in Gonçalos Briefen zeigt keinerlei Andeutungen in dieser Richtung. Vgl. das nächste Kapitel.

[2] Gonçalo im Novemberbericht (NA III 116a): . . . menandome meco ancora il Padre Andrea Fernandez, il quale era venuto in compagnia del Vize Re don Constantino da Portogallo & fu ordinato sacerdote per tale effetto, parendo à tutti, che egli per la uirtù & feruor suo, & buona complessione per trauagliare in quella uigna fosse molto à proposito & atto, & un' altro coadiutore.

[3] Sousa I 92 n. 70. Vgl. P. Nic. Trigault, Vita Gasparis Barzaei, Coloniae 1611, 256—259. Dort sind jedoch keine Namen der Aufgenommenen genannt.

[4] Über diese Sendung und ähnliche verantwortungsvolle Aufträge in Europa finden sich zahlreiche Notizen: in den Monumenta Xaveriana (I 146, 724 f., 743), in der Ignatiuskorrespondenz (Monumenta Ignatiana ser. I, tom. VI 204, VII 555, IX 546, 557, 565 f., 567, 579, X 75 f., 135), in den Litterae Quadrimestres (II, 1895, 497). Polanco II 758, 777, IV 551. Sacchini 108 n. 147. Trigault l. c. 315. Daniele Bartoli, Dell' Historia della Compagnia di Giesu l' Asia I, Roma 1653, 325 f.

[5] Ant. Franco, Synopsis Annalium Societatis Jesu in Lusitania, Aug. Vind. 1726, 54 n. 8. Er bemerkt dazu: S. Parens [Ignatius] dum vixit, ad Indiam regredi non permisit. — Vgl. Lainii Monumenta (Madrid 1913) III 233.

[6] Litterae Quadrimestres II (1895) 467; Polanco III (1895) 409. Beide Stellen besagen, daß Fernandes 1553 unter P. Gonçalo zu S. Rocque in Lissabon „coadjutor temporalis“ war. Über die Stellung dieser Brüder in der Gesellschaft vgl. „Regulae Coadjutorum temporalium“ in Institutum S. J. II 153—154.

Mission zum Priester geweiht[1]. Der heilige Ignatius hat auf ihn einmal das Schriftwort angewandt: „Ein wahrer Israelit, in dem kein Falsch ist“[2]. Seine Tugend und sein Eifer, aber auch sein praktischer Sinn und seine körperliche Tüchtigkeit ließen ihn für die Neugründung besonders geeignet erscheinen.

Als dritter zog Br. Andre da Costa mit. Auch er war, wie Fernandes, nicht mehr jung, ein alter Soldat, der sich in Indien mehrfach ausgezeichnet hatte, bis er in Christi Heeresdienste eintrat[3]. Gonçalos Vorliebe für Soldatenseelsorge mag die Wahl beeinflußt haben; man hielt den Bruder wohl auch, freilich mit Unrecht, für sehr ausdauernd und widerstandsfähig.

So war noch Ende November die Übernahme der ostafrikanischen Mission durch die Gesellschaft Jesu zur Tatsache geworden und das Missionspersonal bestimmt. Im selben Jahr sollte es noch die Reise antreten. Große Pläne und Hoffnungen knüpften sich an diese Mission, die das Hauptanliegen in den Missionskreisen Goas bildete[4].

---

[1] Außer der oben angeführten Bemerkung Gonçalos erwähnt auch noch Fr. Balthasar da Costa im Briefe vom 10. 11. 1560 aus Goa die Priesterweihe Fernandes' (P 48).

[2] Brief vom 8. Sept. 1555 aus Rom „Lusitaniae Sociis“ (Mon. Ign. IX, Madrid 1910, 569: El que lleua la presente es Andrés Fernándes, nuestro hermano, de quien se pueda dezir, quod est uerus israëlita, in quo non est dolus (Jo 1, 47). Hanos dado acá siempre mucha edificatión y contentamiento su modo de proceder . . . Vgl. Brief von P. M. Nunes aus Kotschin, 15. 1. 1560 (NA III 118). Wenn Diego do Couto dasselbe Wort Franz Xaver in den Mund legt, so ist das eben ein Versehen, und er hat es wie so manches andere wohl bloß vom Hörensagen gewußt (Naufragio de Nao S. Thomè, R II 182 f.) — Chadwick 53 f.

[3] Gonçalo nennt da Costa erst im Brief vom 12. 2. 1560 mit Namen (P 19). Nunes schreibt am 15. 1. 1560 fälschlich „Antonio d' Acosta“ (NA III 118). Jarric scheint ihn für einen Pater zu halten: „autres deux Peres“ (158), weil Guzman nur berichtet: „con otros dos compañeros“ (213). Über sein Vorleben weiß nur Sacchini Genaueres (108 u. 147): Andreas Acosta laicus, qui duos iam annos in Societate vixerat. Natu ipse quoque iam grandis ab sacculi militia, in qua haud sine nomine diu meruerat, ad Christi transgressus signa, tanto impensius haec, quanto prioribus meliora sequebatur.

[4] Froes im Missionsbericht vom 19. Nov. 1559 (NA III 114b): Preghisi adunque costà il signor Dio in carità, ne' uostri sacrificij, & orationi per la essecutione di tal negotio, ilquale è quello che hora ci è piu inanzi à gli occhi. — Wenn die Löwener Ausgabe den letzten Satz wiedergibt (181): quam omnino suscipere decrevimus, so ist das hier den Ereignissen vorausgegriffen, da der bessere Text des Froesberichtes in NA noch nichts von der tatsächlichen Übernahme der Mission weiß.

4. Ziele und Aussichten.

Im Einverständnis mit dem Oberhirten von Goa hatten die Jesuiten die ostafrikanische Mission übernommen, im Auftrag des Vizekönigs, der das Patronatsrecht übte, zogen die Missionare aus [1]. So war das Missionsziel von vornherein nicht ohne kolonialpolitischen Einschlag, wenn auch diese Nebenzwecke seitens der Gesellschaft nicht so fast als Ziel wie als natürliche Folge und Begleiterscheinung der Glaubensverbreitung angesehen wurden.

Die nächste Aufgabe stand ganz klar und greifbar vor Augen: es galt, im Königreich Inhambane den Hof und wohl noch recht viele andere Leute zu taufen; sie verlangten ja schon danach, und es war nur „die Frucht zu sammeln, die der Herr auf so unfruchtbaren und dürren Bäumen wachsen ließ“, wie der Chronist meinte [2].

Damit war der Plan keineswegs erschöpft: der Königshof zu Inhambane sollte nur die Pforte sein für das Eindringen des Christentums in die Bantureiche Ostafrikas [3]. Das Heimatland des christlichen Negerprinzen grenzte an das Gebiet eines mächtigen Kaffernfürsten, von dem die Legende der Weltkarte, die man zu Rate zog, berichtete: „Hier herrscht weit und breit der mächtige König von Monomotapa. Seine Untertanen sind kriegerisch, doch manche treiben auch Handel“ [4]. Man sprach

---

[1] Godignus 68/69: Prouincialis Quadrius à Deo primum per orationes quaerit, quid & qua ratione sit agendum: petito deinde a patriarche Nonio, aliisque religiosis consilio, omnẽ suam ac suorum operam offert Constantino Proregi. — Am klarsten ist die Sendung durch den Vizekönig im Gutachten der Gelehrten vom 23. 1. 1569 ausgesprochen, wo es von Gonçalo heißt: „mandado de Visorrey da India a pregar a fee de xpº“ (R III 150). — Von der bischöflichen Gewalt waren die Jesuitenmissionare unabhängig (vgl. die Ordinatio Pauls III. vom 18. Okt. 1549 in Cyr. Morelli, Fasti Novi Orbis, Venetiis 1776, 160). Das kirchliche Sendungssubjekt waren die Obern der Gesellschaft Jesu.

[2] Froes, 19. 11. 1559 (NA III 114a): . . . sacerdoti, che ui andassero à raccogliere il frutto, che il Signore cominiciaua à produrre da alberi tanto sterili, & secchi.

[3] Gonçalo schreibt über Inhambane (NA III 116b, Nov.-Bericht): donde hauera l' entrata commodissima à quelle nationi.

[4] Froes l. c. (NA III 114a): Il Re padre di questo Principe gia Christiano confina con quel grande & potente Re di Neri, che da loro è tenuto

von diesem Fürsten wie von einem Kaiser, sein Goldland war schon durch portugiesische Kaufleute, besonders von Sofala aus, etwas bekannt, hatte aber immer noch etwas Märchenhaftes, Geheimnisvolles [1]. Jetzt sagte man in Goa, er begehre selbst nach dem Verkehr und Handel mit den Portugiesen, ja einige wollten schon wissen, der Goldkaiser beabsichtige, Christ zu werden [2]. Dies letztere wirklich zu erreichen, war das höchste und wichtigste Ziel der Mission von 1560 [3]. Die Bekehrung Ostafrikas sollte mit der Bekehrung der einzelnen Herrscher beginnen [4].

Was die Missionsweise der Königsbekehrung vom portugiesischen Standpunkt aus stützte, waren die kolonial- und

---

Imperatore, & si chiama Re di Manamotapa; de qual si fa particolar memoria nel Mapa Mundo, doue nel titolo suo si trouano queste parole: Hic longè lateque dominatur potens Rex de Manamotapa. eius subditi bellicosi sunt, nonnulli tamen mercaturam exercent. — Eine Weltkarte mit dieser Legende konnte ich in den entsprechenden Veröffentlichungen nicht finden.

[1] Vgl. Kap. 11 und 12 von Theals History I. — Paul Darmstaedter, Geschichte der Aufteilung und Kolonisation Afrikas I, Berlin 1913, 29.

[2] Froes (NA III 114a): Ancora dicono che costui desidera molto la conuersatione, & commertio de' Portoghesi. — Gonçalo (NA III 117): . . . Imperatore che chiamano dell' oro Re di Monomatapa, che ei dicono non esser molto lontano da farsi Christiano. — Daß auch der „König von Monomotapa" 1559 Missionare verlangt habe, behauptet Jac. Damianus S. J. in seiner Synopsis Primi Saeculi S. J., Tornaci Nerviorum 1641, 150.

[3] Scharf spricht dies Godignus 90 aus: . . . maximae illius Monomotapae Imperatoris ad fidem conuersio tam diu expetita, cuius potissimum de causa illud iter erat susceptum . . . Damit stimmt überein, was ein alter Neger dem Lizentiaten Barbuda erzählte: P. Gonçalo, der sich auf seiner Reise zum Monomotapa vorübergehend in Opangua und Nubugana aufhielt und dort missionierte, habe beim Abschied gesagt: „Filhos eu vou chamada da obediencia, & nam posso alfazer, senam obedecer" (Bericht vom 1. 9. 1627 bei Telles 166, 1). Etwaige Instruktionen für die Mission sind nicht erhalten, aber der tatsächliche Verlauf bestätigt diese Überlieferung.

[4] Die Methode der Königsbekehrung, die im Mittelalter sehr gebräuchlich war, wurde von den Jesuiten viel angewandt und gelegentlich als Grundsatz ausgesprochen: In dem Jubiläumswerk Imago Primi Saeculi Societatis Jesu, a provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata, Antverpiae 1640, 398 wird im Zusammenhang mit der Bekehrung der Könige von „Inambanes" und Monomotapa noch eine Reihe anderer bekehrter Könige aufgezählt. Dann heißt es: Usque adeo gentibus omnibus est insitum, Regum intueri exempla, & paene pro lege habere. Merito itaque pluris aestimat Societas Regem unum quam multa millia conuertisse; per hos enim via facilis & prona populis aperitur ad Fidem . . .

handelspolitischen Folgen, die sie besonders in unserem Falle mit sich brachte, wie P. Gonçalo seinem General darlegt[1]. Freundschaftliche Beziehungen zum Goldkaiser erschlossen der portugiesischen Krone Ausblicke auf ungeahnte Reichtümer; geeignete Landungsplätze zwischen dem Kap der guten Hoffnung und Mozambik gehörten zu den dringendsten Wünschen der portugiesischen Seefahrer, da gerade auf dieser Strecke recht mißliche Schiffbrüche[2] vorkamen. Beides wurde durch die Christianisierung der betreffenden Negerreiche am sichersten erreicht; denn christlich gewordene Fürsten galten dann ohne weiteres als politisch abhängig vom König von Portugal[3]; ihre treue Freundschaft und Dienstbarkeit war ja eine Dankespflicht gegen den, der ihnen das höchste Gut, den christlichen Glauben, vermittelt hatte.

Die Afrikamissionare von 1559 hatten die besten Aussichten, ihre weiten Ziele auch zu verwirklichen. Denn damals galten die Einwohner Ostafrikas als sehr empfänglich für die Annahme des Christentums. Schon der Name „Kaffern", den sie von den Mohammedanern hatten, war Zeugnis dafür: man deutete diesen Ausdruck „Ungläubige" dahin, als seien die Ostafrikaner eine tabula rasa, ein unbeschriebenes Blatt[4], oder, wie das

---

[1] Im Novemberbericht 1559 (NA III 117/118): Mettendosi in opra, & riuscendo quest' impresa ne sequitarebbono grandi, & molte utilità à Portughesi, & alla nauigatione di quest' India; perche si potrebbe hauere anco speranze de l' acquisto dell' Imperatore che chiamano dell' oro Re di Monomatapa, che ci dicono non esser molto lontano da farsi Christiano. Insieme etiam Dio si potrebbono acquistare porti dal capo di Buona Speranza, fina à Mozambiche, senza incorrere nel pericolo di dare (come si suole) per fortuna spesso à trauerse in quelle spiaggie deserte, oltre à molte altre commodità del comertio . . .

[2] Vgl. aus den vielen Schiffsbrucherzählungen dieser Zeit an dieser Küste das vom Kosmographen Mesquita Perestrello geschriebene Relção da Nao S. Bento (1554) in R I 150—218, außerdem Kap. 15 „Knowledge derived from Shipwrecks" S. 363—390 von Theal, History I.

[3] Vgl. dazu Jann 92 und das Schreiben des bekehrten Königs Konstantin Gamba an den indischen Vizekönig (P 50 f., NA III 269, Godignus 88—90).

[4] Wenn Froes im Missionsbericht vom 19. 11. 1559 (NA III 114 b) von den Kaffern sagt: . . . per esser suoi habitatori, tanquam tabula rasa, & lontanissimi da ogni rito gentilesco, & facilissimi à riceuere, & imprimersi ne gli animi loro qual si uoglia dottrina — so gibt er damit die Ansicht seiner Zeit über die Religionslosigkeit der ostafrikanischen Neger wieder. Diese irrige

ein Deutscher wiedergibt, sie hätten „sozusagen ein wächsernes Herz, welches geschickt sey, allerley Gottesdienst anzunehmen“ [1]. Wer je ins Kaffernland kam, der erzählte, daß dort wilde, aber gute und empfängliche Leute wohnten, die keinerlei Götzen anbeteten [2]. Auch P. Gonçalo hörte vom Dominikanervikar zu Goa, der einmal afrikanisches Land betreten hatte, dessen talentvolle und für gute Einflüsse aufnahmsfähige Eingeborenen rühmen [3]. Er selbst kannte die Schwarzen: schon in Portugal waren die Negersklaven seine guten Freunde gewesen [4], und in Indien hatte er gesehen, wie leicht sie das Christentum annahmen und sich in die christlichen Gebräuche einlebten [5]. Die gegenwärtige Lage in Ostafrika schien günstiger als je: noch seien die inneren Stämme, so schien es Gonçalo, frei von jeder Ansteckung durch Islam und Judentum, frei von kriegerischen Wirren. Die Fahrt von Indien aus sei verhältnismäßig kurz und leicht, so daß die Verbindung mit der goanischen Mutterkirche ermöglicht sei, das Land selbst übrigens reich an Le-

Meinung hielt sich hartnäckig und wurde erst im 18. Jahrhundert immer mehr auf die Hottentotten beschränkt. So zählt P. H. Scherer in seiner Geographia Hierarchica (Monachii 1703) Monomotapa zu den Reichen mit Götzendienst (51 III), während er den „Atheismus“ im Kaffernland hauptsächlich den Hottentotten zuschreibt.

[1] So die deutsche Übersetzung von O. Dapper, Beschreibung von Afrika (Amsterdam 1670, 637), während sich die holländische Ausgabe (Amsterdam 1668, 666) mehr an die Vorlage bei Jarric (150) anschließt.

[2] J. Barros, dessen Werk auf Reiseberichten beruht, faßt dies schon 1552 zu einer interessanten Schilderung der Bantureligion zusammen (Da Asia I², Lisboa 1628, 193, 3). Nach dem oben angeführten Satz bei Froes wird man jedoch schließen müssen, daß die Jesuiten zu Goa 1559 Barros noch nicht gekannt haben.

[3] Gonçalo (NA III 116): Il Vicario de' padri di San Domenico ilquale è persona di molta buone qualità, & grande amico nostro, ci disse che nel tempo che praticaua con loro, quando per fortuna smontò in un porto del lor reame, gli pareuero huomini d' ingegno, & di giuditio, & inclinati al bene.

[4] Godignus 14: Als Novize hatte Gonçalo für die schwarzen Haussklaven des Jesuitenkollegs zu Coimbra zu sorgen. Er tat dies mit zärtlicher und demütiger Liebe, besonders wenn seine Schützlinge krank waren.

[5] Gonçalo (NA III 117): Quanto siano questi Ethiopi neri disposti alla uocatione santa della fede nostra, massime per non essere infetta dalle maluagie sette, l' esperimentiamo in quelli che d' indi uergono da noi, però che con ogni ageuolezza, & senza resistenza alcuna riceuono l' acqua del santo battesimo, & con facilità imparano, & essercitano ne' costumi Christiani come faremmo noi stessi.

bensmitteln [1]. Die Portugiesen seien von den Eingeborenen hochgeehrt, man schreibe ihnen sogar eine geheimnisvolle Macht über das Wetter zu. Der König, der die Missionare eingeladen hatte, wünsche, die Weißen sollen in seinem Lande ohne Waffen wohnen: so sicher sollen sie sich fühlen [2]. Zudem war der portugiesische Kolonialbeamte, der mit Gonçalo hinüberfuhr, nicht nur mit dem Missionar verwandt, sondern auch sonst ein echter Edelmann und in allen Religionssachen willfährig gegen seinen Vetter, besonders auch darin, daß er die Kolonisteneinwanderung in Ostafrika streng überwachen würde, damit nicht Abenteurer Unruhe und Ärgernis unter die harmlosen Neuchristen brächten [3]. Da man endlich der Ansicht war, das Land sei dicht bewohnt in Dörfern und sonstigen festen, geschlossenen Niederlassungen, so versprach sich Gonçalo von

[1] Im Novemberbericht an den General 1559 (NA III 116): . . . è la piu disposta, & simplice gentilità che de quà si truoui, conciosia che non si trouano infettati, ne da Mori, ne da Giudei, ne con essi hanno uicinanza ne cõmertio alcuno, & quantunque i popoli che sono uicini al mare, habbino qualche domestichezza con alcuni Mori, nondimeno il resto tutto della terra ferma è libero, & netto à fatto da ogni loro trafico, & contagione . . . (117): E paese che riceuendo il lume della fede ha pia dispositione per conseruarsi sodamente che li altri di quà, si perche non hanno tra loro i continui tumulti, & rumori di guerre che gli altri hanno, come anco perche la nauigatione per andare à trouarli, è molto piaceuole, breui, & sicura, onde piu commodamente, & spesso possono essere aiutati, & uisitati de che ue gli possa cosseruare . . . (116) quella parte . . . è . . . anche abbondante delle cose necessarie al uiuere, secondo la qualità del paese, fuor di grano il cui uso manco era necessario nello statto dell' innocentia . . .

[2] Gonçalo l. c. (NA III 117 b): Hanno in tanta riuerencia i Portoghesi, che si dice gli stimano poco men Iddio, imaginandosi che gli possino dare, & sole & acqua &c. Alche si aggiungne ancora che il Re alquale noi per hora andiamo è tanto amico a nostri Christiani, che dice che ui possono sicuramente dimorare senza che bisogni loro portare arme.

[3] Gonçalo l. c. (NA III 116): . . . si aggiunte (come per sugello) la particolare amicitia & deuotine del Capitano, che si mandaua in quelle bande, cioè in Zonfalà & Mozambiche chiamato Pantalione di Saa molto uirtuoso gentil huomo, ilquale non farà altro che quel tanto, che da noi gli uerra detto, in quelle cose della religione . . . sappiamo ancora che de' Portoghesi non riceue quella terra se non quanti al Capitano di essa pare che basti per domesticargli, & per conseruatione dell' amicitia, per ilche haueremo minor cagione di temere che gli habbino à scandalizare, ò mettere in arme, come in altri luoghi fanno i Christiani che habitano tra loro. — Vgl. die beiden Urkunden über Pantaleão da Sa vom 15. 2. 1548 und 4. 12. 1559 in R V 241 und 249.

der Mission „eine Ernte, wie man sie nur wünschen kann: reich, ruhig und leicht“, und er wünschte sich und seinen Gefährten ein Apostelschicksal, „das Los eines Matthias, Thomas, Bartholomäus oder Matthäus“ [1].

Ziel und Aussichten waren also weit und schön, wenn uns auch die starke Betonung der weltlich-politischen Folgen befremden mag; sie waren allzu hoffnungsfroh, der Verlauf unserer Mission wird zeigen, daß das ostafrikanische Missionsfeld ungeahnte Schwierigkeiten barg.

5. Die Fahrt nach Tongue.

Um die Jahreswende 1559/60 verließen die für Ostafrika bestimmten Jesuiten, P. Gonçalo da Silveira, P. Andre Fernandes und Br. Andre da Costa Goa. Beim Abschiede gab ihnen der Vizekönig Briefe und wertvolle Geschenke an die Herrscher von Inhambane und Monomotapa mit [2]. In Chaul, von wo aus sie gemeinsam mit dem neuen Kapitän von Mozambik dorthin überfahren sollten, bestiegen sie am 2. Januar

[1] Gonçalo l. c. (NA III 118): In somma questa impresa promette una recolta, quale di quà si desidera, abbondante, quieta, & facile, laquale oltre à l' essere nuoua, & non prima altrimenti tentata, uiene ad essere piu desiderabile, & di maggiore speranza di frutto per intendere che quelle genti naturali uiuono non disperse, ma congregate in uillaggi, & terre, & altre buone habitationi . . . (obgleich diese Stelle sich unmittelbar an die Aufzählung der Handelsvorteile anschließt, scheint sie doch als zusammenfassend für die ganze „impresa“, die in erster Linie ein Missionsunternehmen war, vor allem von den Missionsaussichten zu gelten. Dann bittet Gonçalo für sich und seine Mission um „una grande, & santa benedittione“ des Generals und schließt den Bericht): . . . la sorte nostra sia di Matthia, di Thomaso, di Bartolomeo, ouero di Mattheo, & che non ci sia poluere dell' abominatione di Giuda. — Daß mit diesem Wunsch nach einem „Apostelschicksal“ zunächst ein umfassender und dauernder Missionserfolg gemeint ist und nicht das Martyrium, scheint der ganze Ton des Berichtes zu zeigen.

[2] Godignus 71: . . . sub ipsum profectionis articulum adit Proregem, quo salutato ac valere jusso, acceptisque insuper ab ipso ad reges Tongis & Monomotapae literis ac pretiosis muneribus, Chiaulum contendit . . . Wahrscheinlich hat dies Godignus aus den späteren Ereignissen, wo diese Geschenke eine Rolle spielen, geschlossen. Man könnte aber auch annehmen, er hätte die zwei unauffindbaren Briefe der beiden Missionare aus Chaul nach Goa benutzt, von denen Gonçalo und Fernandes selbst berichten (P 19 und 36). — Für die Reise bis Mozambik einschließlich ist unsere Hauptquelle Gonçalos Brief an den Provinzial Quadros aus Mozambik, 12. 2. 1560 (P 19—22,

ein Schiff, konnten aber am selben Tage noch nicht weitersegeln, da ein anderes Fahrzeug des Kapitäns, das sie begleiten sollte, noch am Auslaufen gehindert war. Da ein steifer Wind seewärts wehte, mußte das Schiff, mit dem die Missionare fuhren, wieder anlegen. Als jedoch der Sturm immer heftiger wurde und bei dem starken Wogengang fast alle an Bord unter Seekrankheit litten, entschloß man sich am 5. Januar abends zur Abreise[1]. Auf freiem Meere hatten sie dann vor dem Winde wochenlang eine herrliche, flotte Fahrt, die sie rasch bis über den Äquator führte[2]. Pantaleão de Sa hatte Gonçalo die Schiffsseelsorge übertragen[3], und dieser suchte nun dem Einerlei der Fahrt religiöse Abwechslung zu geben. An Festtagen übernahm einer der beiden Jesuitenpatres die Predigt[4],

---

Sousa I 851—853, NA III 267). — Vor allem zur Richtigstellung vieler Tatsachen, die in der bisherigen Literatur fehlerhaft dargestellt sind, muß ich diese Fahrt ausführlicher behandeln, als es das missionsmethodische Interesse erfordern würde.

[1] Gonçalo im Brief vom 12. 2. 1560 bei P 19, Sousa I 851. Ein Vergleich beider Ausgaben ist hier insofern interessant, als Sousa die harten und zuweilen schwer verständlichen Ausdrücke des Originals vereinfacht oder umschreibt. Unzweifelhaft ergibt sich als Abfahrtsdatum „vespora dos Reis", also der 5. Januar. Dies zeigt auch der Parallelbericht von P. Fernandes im Brief vom 26. 6. 1560 (P 36). Merkwürdigerweise sind Sousa und der ihm folgende Jesuit in „Kreuz und Schwert" (1895, 75) die einzigen in der Literatur, die dieses Datum richtig haben. In der NA-Ausgabe fehlt diese Stelle, ebenso in R; Godignus hat (71): Chiaulo feliciter soluit idibus Januariis, was Sousa (I 830) als Druckfehler: idus für nonas erklärt. Mir erscheint die paläographische Möglichkeit einer Verwechslung von „idibus" und „nonis" sehr zweifelhaft. Vielleicht ist der 13. als Anfangsdatum für die Marienkonferenzen (Sousa 851) von Godignus für den Anfangstag der Reise gehalten worden, da er ja von diesen sagt: Primos tredecem dies . . . (72). Sacchini (151) äußert sich nicht bestimmt, Alegambe (28) und die sonstige ältere Jesuitenliteratur bleiben mit Godignus beim 13. Theal (History I 306) gewinnt durch flüchtige Lektüre des Fernandesbriefes vom 26. 6. (R II 78) den 2. Januar als Abfahrtsdatum, Chadwick bleibt bei der Überlieferung vom 13. (54).

[2] Gonçalo bei P 19, Sousa I 851, NA III 268a.

[3] Gonçalo in NA III 267b: Per ordine del Capitano io presi la cura dello spirituale . . . Die Schilderung des religiösen Lebens an Bord enthält am vollständigsten die Briefausgabe bei Sousa I 851. — Sacchini scheint den Gonçalobrief vom 12. 2. 60 nur in der NA-Redaktion zu benutzen.

[1] Gonçalo bei Sousa I 851: E postoque as prégações erão de barca, naõ préganios senaõ nas festas grandes. — Demnach scheint ein amtlicher Schiffsprediger an Bord gewesen zu sein, vielleicht der bei Sousa l. c. er-

an Sonn- und Feiertagen lasen sie die heilige Messe [1], jeden Abend wurde die Litanei gebetet, gewöhnlich die von allen Heiligen und am Samstag die lauretanische. Diese übersetzte Gonçalo ins Portugiesische, damit die Leute mit mehr Andacht mitbeten sollten, während er die kirchlichen Schiffahrtsgebete auf Latein anfügte. Br. da Costa hielt jeden Tag Christenlehre [2]. Zu diesen Übungen kamen noch reguläre Andachtspflichten für unsere Missionare: täglich zwei Stunden Betrachtung, eine Litanei [3], der sie neun Ave Maria beifügten, eines davon für die Heidenbekehrung, zweimal in der Woche Beicht. Trotz all dessen fühlten sie eine gewisse Sehnsucht nach der religiös anregenden Umgebung im Kolleg und entschlossen sich am Oktavtag von Epiphanie, eine Art frommer Unterhaltungen zu beginnen. In dreizehn Graden maß Gonçalo als geistiger Pilot die Sternenhöhe der jungfräulichen Gottesmutter, und eine abendliche Konferenz über den Heiligen des folgenden Tages schloß stets mit einer allgemeinen Empfehlung des Gebetes um die Bekehrung des Kaffernlandes. Anfangs waren diese Übungen nur für die eigene Erbauung gedacht, aber gleich nahm der Kapitän de Sa selbst daran teil und dann ein immer größerer

---

wähnte Capellaõ do Capitaõ. Vgl. den Brief des fr. Antonio Fernandes aus Goa vom 15. 9. 1562 (P 93).

[1] Während es bei Gonçalo nach Sousa I 851 einfach heißt: celebravamos o divino sacrificio da Missa nos Domingos, & festas — übersetzten die NA III 268a: . . . Messa (come si puo nella naue) und Sacchini hat (151): Elata quoque voce pronuntiabatur quidquid in mari licet è Missa. — Falls es sich nicht nur um eine Interpolation handelt, könnte man an eine missa nautica sicca denken (vgl. Wetzer und Welte, Kirchenlexikon [2], Freiburg 1893, VIII 1316). Doch läßt eine mündliche päpstliche Erlaubnis zur Zelebration auf dem Schiffe für Jesuitenmissionare vom Anfang des 17. Jahrh. den Schluß zu, daß schon früher diese Erlaubnis vorausgesetzt wurde (C. Morelli, Fasti novi Orbis, Venetiis 1776, 346 n. 208).

[2] Gonçalo bei Sousa I 853. Eigentümlicherweise steht die Christenlehre in einem Satz mit der Beicht: Cada semana nos confessavamos duas vezes, e o Irmaõ fazia doutrina cada dia. — Sie wird eben zu den regulären Übungen gezählt. Wem der Katechismus gelehrt wurde, ist nicht gesagt, jedenfalls waren genug Ungebildete, vielleicht auch Sklaven und Kinder an Bord.

[3] Gonçalo bei Sousa I 853. Über die den Jesuiten auf ihren Reisen vorgeschriebenen Andachtsübungen vgl. „Regulae Peregrinorum" in Institutum S. J. (Pragae 1757) II 116 n. 2 und 3, dazu Herm. Stoeckius, Die Reiseordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert (Heidelberg 1912) 32.

Kreis von Zuhörern[1]. Sonst hielten sich die Missionare zurückgezogen in ihren dumpfen Schiffskammern[2], denn trotz der zeitweiligen Frömmigkeit wird ein roher oder wenigstens derber Ton an Bord des Kauffahrers geherrscht haben. Daß eine ganze Schiffsbesatzung, zumal bei einer Tropenfahrt, ein Klosterleben führe, wie ein alter Schriftsteller für unseren Fall behauptet[3], dazu dürfte auch Wort und Anwesenheit von drei Ordensleuten kaum genügen. Doch stieg bei ihrem Eifer die allgemeine Ehrfurcht vor den Missionaren zusehends, besonders da sie sich freiwillig der knappen Wasserregel unterwarfen, die eine Windstille nötig machte. Diese währte etwa vom 25. Januar an eine Woche lang[4]. Nun wurde die abendliche Litanei gesungen, der Vikar von Sofala und der Kaplan des Kapitäns sangen vor, die Jesuiten respondierten mit dem Kapitän und den übrigen Andächtigen[5]. Endlich an Mariä Licht-

[1] Gonçalo bei Sousa I 851. Seine ursprüngliche Absicht, diese Gespräche niederzuschreiben und herauszugeben, hat er nicht ausgeführt (P 42). Die Darstellung bei Godignus (71/72) ist unrichtig, insofern sie die Mariengespräche und Marienbetrachtungen (privat) nicht unterscheidet und eine vom Kapitän vorgeschriebene allgemeine Andacht daraus macht. Auch von einer Wahl anderer Schutzheiliger als des Tagesheiligen weiß der Brief nichts. — Joh. Bourghesius S. J. verlegt in seinem Büchlein Societas Jesu Mariae Deiparae Virgini Sacra (Duaci 1620) 237 die Marienkonferenzon auf die Reise von „Inhambale“ zum Monomotapa.

[2] Gonçalo bei Sousa I 852: Obriga tanto a consciencia religiosa a esta edificaçaõ, que nem pela mayor força da calma sahia do chapiter, onde era o nosso gasalhado, senaõ a jantar, & cear, & assim me estufava no camarote, que naõ tinha janela para o mar, da manhãa até o jantar, & depois atè a noyte com a vontade que Deos sabe . . . Godignus 74. — Die beiden anderen Missionare, bes. P. Fernandes, dürften diese „Kabinenhaft“ weniger streng genommen haben als ihr Oberer.

[3] Sacchini 151: Is ita provinciam eam gessit, ut navigium omni refertum hominum genere ab Religiosi coenobij forma non abhorreret . . . Non foeda, vel impia dicta, non jurgia audiebantur. — Besonders der letzte Satz läßt sich in den mir zugänglichen Quellen nicht begründen. Vgl. Chadwick 55, der Sacchini zustimmt. — Die sonntäglichen und abendlichen Andachtsübungen waren damals auch auf anderen Indienfahrern üblich. Vgl. den bereits erwähnten Brief von Ant. Fernandes (Goa, 15. 9. 1562; P 93).

[4] Gonçalo bei P 20, Sousa I 852, NA III 268 a, Godignus 73. — Vgl. dazu die Lebensmittelordnung in den kgl. Instruktionen für die Indienflotten 1507 und 1508, die in Alguns Documentos do Archivo Nacional da Torre de Tombo (Lisboa 1892) 162 und 184 veröffentlicht sind.

[5] Gonçalo bei Sousa I 851—852. Der Ausdruck „respondiamos pela solfa dos lavradores“ ist wohl ebenso wie das folgende „Nos a cantar e as

meß kam Land in Sicht, was ebenso erfreulich wie nötig war, da der im übrigen erfahrene Pilot diese Strecke zum erstenmal befuhr und der Orientierung bedurfte [1]. Etwa zwei Tagesentfernungen [2] vor Mozambik setzte ein steifer, widriger Ostwind ein, so daß das Schiff in schwerem Wellengang lugwärts lag. Aber die Strömung riß es mit, und obgleich tags darauf ein Sturm gerade gegen den Bug blies, fand man sich nach einer bangen und mühereichen Nacht nahe beim Hafen von Mozambik [3]. Als der Pilot vom Mastkorb aus eben meldete, er sehe das Kirchlein „U. L. Frau von der Schanze", betete Gonçalo in der Montagsmatutin den Psalm 104: „Er breitete seine Wolke aus zu ihrem Schutz und sein Feuer, daß es ihnen leuchte bei Nacht", und deutete diese Stelle auf die Führung durch Maria [4]. Noch am selben Tag, den 5. Februar [5],

---

calmarias a durar" eine Selbstironie; denn Gonçalo war kein guter Sänger, wie sogar Godignus (49) an anderer Stelle zugibt: Litanias ipse linteatus maiori cum pietate, quam arte, decantabat.

[1] Gonçalo bei P 20, NA III 268 b. Godignus 72. Der 2. Februar als Tag der ersten Landerkennung wird von der Literatur übereinstimmend richtig angegeben, nur die deutsche Godignusbearbeitung von Volkius (Histori von dem Leben Gonsali Sylveriae . . . Augspurg 1614) wirft ihn zusammen mit dem Tag, da Mozambik in Sicht kam, offenbar um den Marienschutz noch mehr hervorzuheben (42): „Alle Sambstag aber Betete er anfangs mit allen / unser Lieben Frawen Letaney / nachher auch Täglichen: derowegen sie dann eben am Tag / unser Frawen Liechtmeß Mosambik erstlichen ersehen . . ." Ebenso Hazart-Soutermans II 187: „lieffen dem andern Tag Hornungs glücklich zu Mozambique ein."

[2] Gonçalo bei P 20, Sousa I 852. Der Ausdruck, den ich mit „Tagesentfernung" wiedergebe, heißt bei P zuerst „sangria", dann „singradura", bei Sousa „sangradura". Singradura und die entstellte Form sangradura werden im Portugiesisch-Lateinlexikon von Bluteau (VII 657) erwähnt und von einem Fachmann ebd. umschrieben: „as Singraduras de hum dia natural com vento prospero, não passaõ de mil estadios", während sangria (= Aderlaß) offenbar bei P die falsche Auflösung einer handschriftlichen Kürzung darstellt.

[3] Gonçalo bei P 20, Sousa I 852. Fernandes erwähnt im Briefe vom 26. 6. 1560 (P 36) nur die letzte Sturmnacht, was Godignus (72) übernimmt, mit der nach den Briefen unbegründeten Beifügung, der Sturm sei zu dieser Zeit ganz außerordentlich und ungewohnt gewesen. Telles (155, 1) läßt Gonçalo den Sturm stillen, wobei er offenbar ein Motiv aus der Fahrt zum Monomotapa vorausnimmt: na qual viagem tiveram huma subita, & horrivel tempestade, de que parece os livrou Deos por intercessoens deste seu grande servo.

[4] Gonçalo bei P 20, Sousa 852. Godignus 72 f.

[5] Gonçalo bei P 20, Sousa 853: chegamos dia de bemaventurada Santa Agueda a Moçambique. — Daß aber der Agathatag, der 5. Febr. 1560, ein

stieg P. Gonçalo mit Erlaubnis des Kapitäns und zwei Dienern desselben in einen Pangaio und landete bei der genannten Kapelle, um ja andern Tags zelebrieren zu können. Um in der Brandung nicht nasse Stiefel zu bekommen, trugen sie dieselben in der Hand [1] und standen so barfuß in der Vorhalle der Marienkirche, als Franz Barreto, der ehemalige Vizekönig, der eben in Mozambik weilte, auf Gonçalo zukam. Wie er war, mußte er ihm Rede und Antwort stehen und mit ihm kommen. Doch schlug er dessen freundliches Anerbieten, bei ihm Wohnung zu nehmen, aus, da einerseits der Kapitän noch nicht gelandet und andrerseits Barretos Haus voll von Leuten und Geschäften war, so daß es sich zur ruhigen Vorbereitung der Fahrt nach Inhambane nicht eignete.

Gleich nach seiner Ankunft sorgte der Kapitän selbst für die Unterkunft der Missionare. Die Stadt war voll von Menschen und stark verseucht. Daher nahm Pantaleão de Sa die Jesuiten in seine eigene Wohnung in einem Turm der Festung auf [2]. Auch speisten sie ständig an seinem Tisch, und das war

---

Montag war, erwähnt Gonçalo im selben Briefe an zwei Stellen, und das ergibt auch die kalendarische Berechnung (für die ich mich an A. J. Weidenbach, Calendarium Historico-Christianum, Rgbg. 1855, halte). Tatsächlich wird aber in der Literatur ein Dienstag, der 4. Februar, als der Ankunftstag bezeichnet, was chronologisch unmöglich ist (Sacchini 152, Alegambe 29, Chadwick 55). Dies rührt daher, daß die betreffende Stelle nicht in die Übersetzungen kam, wohl aber (NA III 270a, R II 83) die unrichtige Angabe von P. Fernandes im Brief vom 26. 6. 60 (P 36): entrámos em Moçambique, que foram a 4 de fevereio que foi uma terça feira. Es ist möglich, daß Fernandes erst am Dienstag an Land ging, jedenfalls war es aber dann nicht zugleich der 4. Februar. Gonçalos Angabe ist vorzuziehen, schon weil sie 8 Tage nach der Landung geschrieben wurde, während bei Fernandes vier Monate voll Reisen, Arbeit und Fieber dazwischen lagen.

[1] Gonçalo bei P 21: me fui até N. S^a^. do Baluarte e porque por certa occasião se nos molharam as botas ao homem que ia comigo descalçamo-nos. Seine Biographen haben das als barfüßige Wallfahrt aufgefaßt: Godignus 73, Sacchini 152 n. 213, Alegambe 29, Chadwick 55. Die weitere Schilderung gebe ich nach Gonçalo bei P 21.

[2] Gonçalo bei P 21: aceitámos a pousada do capitão em uma torre sós e honestamente ... Godignus vertauscht bei der Wohnungsfrage die Rollen de Sas und Barretos und behauptet „Gonzalum in eo Virginis sacello commorari, nec alibi esse velle" (73), was Alegambe weiterführt (29): orationi intentus aliquot in eo dies permansit, und Volkius ins Unmögliche steigert (42): „wie man von dem Schiff außgestiegen ist er mit blossen Füssen unser Lieben Frawen Kirchen zugangen unnd im Gebett also verharret biß

sehr nötig; denn Krankheitsgefahr lag über der ganzen Insel, Gonçalo selbst mußte einige Tage sich niederlegen, und man wollte doch möglichst bald die Weiterreise antreten [1]. Die Freundlichkeit des Kapitäns half: bei der Erledigung der Wünsche der Missionare kannte er keine abschlägige Antwort, und seine und des Königs Kasse förderten die Geschäfte [2], so daß sie in einer Woche fertig waren.

Gonçalos Seelsorgstätigkeit während dieser Tage beschränkte sich auf das Beichthören einiger Sterbender [3]. Für sein Unternehmen veranstaltete er eine Art Missionsfest: am Vorabend war gesungene Vesper, dann feierliche Bittprozession mit den Reliquien der S. Ursula-Jungfrauen, die er auf seiner Indienreise selbst nach Mozambik gebracht hatte, und am folgenden Tage war Amt mit Predigt, die er selbst hielt [4]. All das war in Mozambiks beliebtem Wallfahrtskirchlein U. L. Frau von der Schanze [5]. Neben den Sängern durften auch Flöten

man wider abgeseglet." Guzman (213) mit Jarric (158) beriehten nur von freundlieher Aufnahme durch den Kapitän der Festung.

[1] Gonçalo bei P 21: Emquanto aqui estivemos em Moçambique sempre comemos eom o eapitão, especialmente aqui foi-nos neeessario, segundo a terra estava de doenças etc. Diese Begründung entlarvt Sousas Darstellung (I 853) als fraus pia, da dieser unter Weglassung dieser Briefstelle erklärt, Gonçalo habe an Pantaleãos Tisch von Tür zu Tür erbetteltes Brot gegessen, wie einst der heilige Franz von Assisi beim Kardinal.

[2] Gonçalo bei P 21: . . . por favor do senhor Pantaleão de Saa, e não ha senão „fiat", c quanto para a nossa empreza lhe requeremos, assim do seu, eomo do que havia de levar de Sua Alteza . . .

[3] Gonçalo bei Sousa I 853: Estando em Moçambiquc me occupey em algumas eonfissões de homens grossos, que morrião. — Das „schwer" gilt wohl vom Seelenzustand dieser Beichtkinder.

[4] Gonçalo bei Sousa I 853: negocicy em ordem a nossa cmpreza huma procissaõ com as reliquias das onzc mil Virgens, que aqui deyxey, & humas vesporas eantadas, & Missa, & tudo na easa de nossa Senhora do Baluarte: ouve muyta musica dc charamelas, frautas, violas de arco, & os cantores eraõ os que algum dia authorizavaõ a Capella de S. Paulo: tambem préguey por encher a forma da solemnidadc . . . Übcr Gonçalos ersten Aufenthalt in Mozambik vgl. Godignus 48/49. Er hat es wohl aus Gonçalos Brief vom Januar 1557 aus Goa, der uns nur in der üblichen Verkürzung in Diversi Avisi (Venetia 1565) 291b—293b vorliegt. Außerdem Polaneo VI 773f.

[5] Santos, Ethiopia Oriental (Evora 1609) I 78 schildert: Fora da fortaleza dc Moçambique, na ponta da ilha esta hũa ermida da inuoeação de nossa Senhora do Balluarte, o qual nome lhe puseraõ por respeito de ser a mesma igreja, antiguamente hum balluarte, onde estaua a artelharia pera defender a barra, antes que se ficesse a fortaleza: a qual igreja he de muita romagem,

und Geigen nicht fehlen. Noch am späten Abend, als sich Gonçalo in der stillen Kirche auf die Predigt vorbereitete, sangen Freunde vor der Tür ein Marienlied, das ihm wie Engelsgesang klang, weil es so nahe seinem afrikanischen Missionsziel ertönte [1].

Am Montag, den 12. Februar [2], konnte man die Weiterfahrt unternehmen [3]. Die Schiffsfrage bot Schwierigkeiten: die Karavelle, die den Kapitän nach Sofala bringen sollte, war noch nicht fahrtbereit und während der stürmischen Regenzeit, die jetzt den günstigen Passatwind abgelöst hatte, nicht ungefährlich [4]. Gegen Benützung der afrikanischen Fahrzeuge erhob P. Fernandes Bedenken [5]. Dennoch entschloß sich Gonçalo, der zur Eile drängte, einen Pangaio zu benützen, eines der höchst einfachen Lastschiffe [6], die später den Dominikanern auf

não somente dos moradores da terra, mas tambẽ dos marcantes, que nauegão por esta costa, assi de Portugal, como da India. — Beispielsweise wallfahrten auch die Schiffbrüchigen vom S. Bento 1554 zu diesem Kirchlein (R I 217). — Eine neuzeitliche Schilderung der Kapelle, die noch erhalten ist, gibt P. Courtois S. J. in „Kath. Missionen" 1889, 204.

[1] Gonçalo bei Sousa I 853.

[2] In diesem Datum stimmen Gonçalo (P 21) und Fernandes (P 36) überein.

[3] Als Quellen für die Reise von Mozambik nach Tongue kommen in Frage: 1. drei Briefe des P. Fernandes aus Tongue vom 24., 25. und 26. Juni 1560 bei Paiva 22—42, der letzte auch NA III 270 f.; 2. ein Brief Gonçalos aus Mozambik vom 9. August 1560 bei P 42—48, NA III 279—281 b; 3. eine Inhaltsangabe dieser Briefe in dem Dezemberbericht dieses Jahres von Fr. L. Froes aus Goa, NA III 204—205 b und Epistolae Indicae Lovanii 1570, 188 bis 191. Dadurch lassen sich manche Lücken der Gonçalobriefausgaben ergänzen und Stellen der ältesten Literatur erklären (Maffei-Acosta, Rerum a Societate Jesu in oriente gestarum . . . commentarius, Dilingae 1571, 31 b, Guzman 214, Jarric 158, Godignus 76).

[4] Gonçalo im Brief vom 12. 2. 60 (P 22). Fernandes im Brief vom 24. 6. 60 (P 23): o padre não quiz que viessemos nas caravelas até Sofala — und im Brief vom 26. 6. 60 (P 36): o padre não quiz ir d' ali até Sofala no navio do capitão. — Während Fernandes das Verhalten seines Oberen wohl mehr scherzhaft als Eigensinn ausgibt, wird man mit Godignus (75) und der späteren Literatur annehmen dürfen, daß möglichste Beschleunigung der Hauptgrund war. Die Karavelle hatte wohl noch längeren Aufenthalt zum Löschen und Laden ihrer Fracht (vgl. Theal, History I 306). Über den Passatwind schreibt Fernandes 26. 6. 60 (P 37): era já fóra de monção.

[5] Fernandes 26. 6. 60 (P 36): E posto que eu disse ao padre o trabalho e o perigo que era navegar em tal embarcação, parece que pelos grandes desejos que tinha de ver-se n'elles todavia quiz que fossemos n'elle . . .

[6] Die einheimischen Küstenfahrzeuge waren aus roh behauenen Brettern ohne jegliches Eisen, nur mit Kokusstricken zusammengefügt: Santos I

ihren Missionsfahrten an der ostafrikanischen Küste dienten [1]. Offenbar wurde auch daraus nichts, und sie mußten sich mit einem Zambuko begnügen. Solch ein Frachtkahn hatte die unangenehmen Eigenschaften des Pangaio in vermehrtem Maße, so daß ihn Fernandes als die allerschlechteste Sorte von Fahrzeug schalt, in dem man weder sitzen noch stehen noch liegen könne [2]. Es war auch eine stattliche Missionskarawane, die in dem Schiffchen untergebracht werden sollte: die drei Jesuiten, zur Begleitung zwei Portugiesen, von denen einer ein Diener des Kapitäns und landeskundig war, weiter ein verlässiger Eingeborener, der seine Heimatküste gut kannte [3]. Dazu kam natürlich die Schiffsmannschaft, von der wir nichts Näheres erfahren, doch werden es, wie auf allen derartigen Fahrzeugen dieser Zeit und dieser Gegend, mohammedanische Matrosen gewesen sein [4].

---

c. 19, S. 97; Theal, History I 187; Strandes 93. Santos unterscheidet nach der Größe: nauetas, pangayos und luzios oder almadias. Zambucos nennt er nicht, sie sind wohl mit Theal den luzios gleichzusetzen. Pangaio = zambuco anzunehmen, wie Sacchini 152 n. 213, scheint mir nicht angängig, da nach Santos' Schilderungen der pangaio ein recht umfängliches Fahrzeug war. Bezeichnenderweise wurde der Ausdruck pangaio den Portugiesen sprichwörtlich für „Bummler, Müßiggänger" (H. Michaelis, Neues Wörterbuch der portugiesischen und deutschen Sprache, Leipzig 1913, 537).

[1] Santos I und II passim.

[2] Noch im Briefe vom 12. 2. 60 wollte Gonçalo einen pangaio benutzen (P 22), während Fernandes stets von einem Zambuko schreibt: so an den Provinzial 24. 6. 60 (P 23) und an die Mitbrüder zu Goa 26. 6. 60 (P 36): em um zambuco, onde nem para assentado, nem em pé, nem lançado tinha homem logar. — Godignus (75 f.) nimmt einen Zambuko an, ebenso die spätere Literatur, abgesehen von Sousa (I 853). Eine neueste Beschreibung der „Zambuks" gibt Kapitänleutnant von Mücke, der bei seiner abenteuerlichen Rückkehr mit den Resten der „Emden"-Mannschaft im März 1915 an der Ostküste des Roten Meeres zweimal „Zambuks" benutzte, „kleine offene Segelboote . . . etwa vierzehn Meter lang und vier Meter breit . . ." In jedem Boot waren etwa 35 Leute (H. v. Mücke, Ayesha. Berlin 1915 S. 87 92).

[3] Gonçalo im Brief vom 12. 2. 60 (P 22). NA III 268 b heißt es: meniamo due, & forse tre persone. Godignus (75) gibt nur zwei Begleiter an, wobei er wohl den Schwarzen nicht mitzählt. Bei Guzman (231 f.) werden es sechs Soldaten Pantaleãos, wobei die Zahl sicher aus der Monomotapareise entlehnt ist (P 55).

[4] Santos I 97. Dort finden sich auch bemerkenswerte Angaben über den oberflächlichen Islam dieser Schiffer, über ihren Aberglauben und ihre Seemannsbräuche.

Die siebenundzwanzigtägige Reise bis Sofala — P. Fernandes rechnet aus, auf dem Kapitänschiff wären es nur zehn Tage gewesen [1] — war somit recht mühsam. Ohne Schutz in Wind und Regen schaukelten die Missionare wochenlang zwischen widrigen Wellen, und es dauerte bis in die Fastenzeit hinein, was ihre Lage noch verschlimmerte. Mit Fischen waren sie schlecht versorgt, es gab nur Reis, Butter, Honig und Bohnen. Gonçalo und der Bruder aßen geduldig das ewige Einerlei. Fernandes konnte zuerst lieber zwei Schüsseln Reis als eine essen, auf die Dauer verdarb er sich dann ganz den Geschmack daran. Ernstlich krank wurde Br. da Costa, der Zeichen von Asthma verriet und endlich P. Fernandes erklärte, er könne es so nicht mehr aushalten. Darauf dispensierte ihn Gonçalo vom Fasten [2]. In Sofala, wo sie sich fünf Tage aufhielten [3], wurde der Bruder wieder gesund, dagegen befiel P. Gonçalo in der letzten Fahrtwoche eine heftige Krankheit, die seine Gefährten und ihn selbst an eine Lebensgefahr glauben ließen. Es war wohl eine Malaria, deren Fieberanfälle eine allgemeine Kraftlosigkeit zur Folge hatten, wozu dann wahrscheinlich eine Halskrankheit und Augenschwäche kamen [4]. Im schönen Hafen-

[1] Fernandes 24. 6. 60 (P 23): Até Sofala tivemos 27 dias e o capitão dez não mais.

[2] Fernandes 26. 6. 60 (P 37). Costas Asthma erwähnt Gonçalo 9. 8. 60 (P 47). Die Fastenzeit begann in diesem Jahre am 28. Februar, und vom 12. Februar bis 21. März dauerte die Fahrt von Mozambik nach Inhambane.

[3] Fernandes 26. 6. 60 (P 37). Daß damals in Sofala João Raposo als Dolmetsch mitgenommen wurde, wie Theal (History I 307) meint, ist nicht anzunehmen, da Fernandes 24. 6. 60 (P 23) nur schreibt: Aqui (in Tongue) está um João Raposo mulato nascido em Sofala, que já foi a Portugal que agora aqui fica comigo por lingua — und 26. 6. 60 erwähnt (P 40), er habe in Tongue gleich in der Hütte des Dolmetsch gastliche Aufnahme gefunden. Demnach war Raposo schon länger in Tongue.

[4] Die Krankheitszustände Gonçalos werden verschieden berichtet. Er selbst schildert sie am 9. 8. 60 (P 46); Fernandes führt sie 24. 6. 60 (P 23) mit berechtigtem Vorwurf auf Gonçalos Fasten während der anstrengenden Fahrt zurück; am 26. 6. erwähnt er, daß er den Pater selbst verpflegt habe (P 37 f.). Jedenfalls bangte Fernandes für dessen Leben, und er selbst bereitete sich auf den Tod vor (P 46). Beide stellen das Fieber als die gefährlichste Krankheitserscheinung dar, während in der Literatur die Hals- und Augenentzündung betont werden (Maffei-Acosta 31 b, Guzman 214, Jarric 158, Godignus 76, Sousa I 854). Von den Quellen berichtet nur Froes (NA III 205 a) ein Nachlassen der Augen, während unsere Ausgaben der Missionarsbriefe nichts davon enthalten.

ort Inhambane, wo die Missionare fünf Landsleute trafen, die in der königlichen Faktorei Handel trieben, deren Kapitän selbst schwer krank war [1], kam Gonçalos Übel erst recht zum Ausbruch, und auch da Costa hatte einen Asthmaanfall [2]. Dennoch versuchte Gonçalo seelsorglich zu wirken: er taufte, wenn auch ohne Zeremonien, und erteilte anfangs täglich Unterricht, dann nur mehr an den Feiertagen [3].

In Inhambane blieb man zunächst zwei bange Wochen, die infolge der drängenden Missionsarbeit Gonçalos Gemüt doppelt beschwerten [4]. Denn der König und seine Stadt Tongue lagen noch dreißig Stunden weiter im Innern des Landes [5].

---

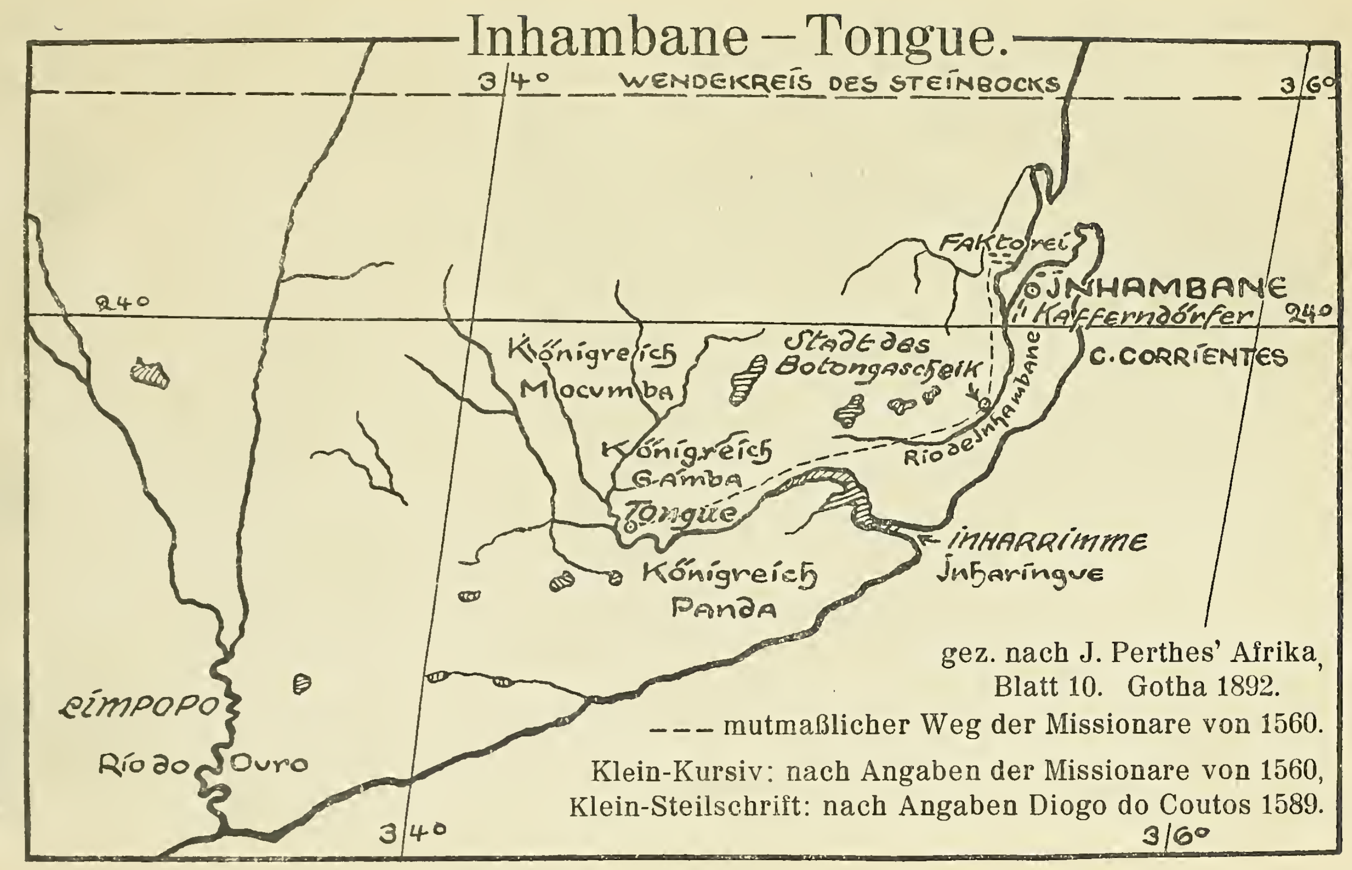
[1] Fernandes 26. 6. 60 (P 37): chegámos a terra ao logar de Inhambane onde achamos cinco portuguezes fazendo fazenda d' el-rei e o capitão d' elles muito doente. — Gonçalo schildert den Hafenplatz begeistert am 9. 8. 60 (P 45). Vgl. Chadwick 58. Dort wird als Tag der Ankunft der 26. März bezeichnet. Doch ergibt die Nachrechnung des Itinerars Donnerstag, den 21. März.

[2] Von Costas Krankheit schreibt Gonçalo am 9. 8. 60 (P 47).

[3] In der NA-Ausgabe enthält Gonçalos Brief vom 9. 8. 60 folgende Stelle (III 280 b): Poi giunto à Ignambane non facena piu che battezzare senza cerimonie, sforzandomi tuttauia d' insegnar ogni giorno la dottrina Christiana, benche per non poter piu alla fine mi ridussi à farlo le feste solamente. — Trotzdem P die Stelle nicht hat, liegt bei der Lückenhaftigkeit dieses Briefes bei P kein äußerer Grund vor, die Stelle als interpoliert zu erklären. Allerdings könnte man fragen, wie dem nach der sonstigen Darstellung totkranken Missionar gerade anfänglich ein Unterrichthalten überhaupt möglich war, und warum nicht P. Fernandes gelehrt und „mit Zeremonien" getauft haben soll. Jedenfalls wird anzunehmen sein, daß es sich hauptsächlich um Seelsorge in der kleinen Portugiesenkolonie mit ihren Sklaven und vielleicht auch Kindern gehandelt hat. Das nächste Eingeborenendorf lag weiter landeinwärts (P 45). Vielleicht ist auch diese Tätigkeit Gonçalos erst nach der Abreise des P. Fernandes anzusetzen.

[4] Gonçalo 9. 8. 60 (P 46): E até este tempo (Samstag vor Palmsonntag, 6. April) não tinhamos nenhuma entrada nem dado de nós no Tongue que nos affligia muito porque ia envelhecendo nosso intento que fora grande impedimento para se facer depois nada.

[5] Nach den Angaben unserer Missionare lag die Königsstadt Tongue (Fernandes schreibt Otongue, wobei o der Artikel sein dürfte wie Oporto = Porto) 30 leguas vom Hafen landeinwärts (P 29, 30, 38, 46) in einem wasserreichen Tal (P 25, 31) eines großen Flusses. Nach den Angaben von Diego do Couto, der mit den Schiffbrüchigen des S. Thomè 1589 in Gambas Stadt kam (R II 167 und 182), läßt sich mit ziemlicher Sicherheit das obere Tal des Inharrimme als der Ort bezeichnen, wo wir Tongue zu suchen haben. Paiva (15) vermutet Tongue beim heutigen Pachano, das ich auf den Karten nicht finden konnte. Chadwicks Einzeichnung (Karte bei S. 110) dürfte



Zu Seite 88 ff.



Sobald Gonçalo außer Lebensgefahr war, sandte er P. Fernandes mit vier Kaffern voraus. Er solle dem König versichern, nur Gonçalos Krankheit sei der Grund der langen Verzögerung seiner Ankunft[1]. Nach dem Wunsche seines Obern sollte Fernandes den Überlandweg in der Hängemattensänfte, der machira, zurücklegen[2]. Dieser jedoch hätte lieber nach Portugiesenart hoch zu Roß Afrika durchzogen: aber als erster Jesuit wollte er für weitere Missionsreisen kein schlechtes Beispiel geben und lieber zu Fuß den heiligen Boden dieses missionarischen Neulandes durchwandern[3]. Leicht wurde ihm das nicht: schon am Samstag vor Palmsonntag abends, da er mit seinen Schwarzen loszog und deren scharfen, unermüdlichen Marschschritt kennen lernte, griffen ihn seine neuen Stiefel an und er zog es vor, barfuß mitzutraben, bis man endlich in einem ganz kleinen Dorfe haltmachte. Der Pater und sein „lebendiges" Brevier[4] waren sogleich Mittelpunkt des

---

richtig sein, falsch die auf der Karte von 1719 (nach Peters von P. R. Streit in Maria Immaculata 14, 271 wiedergegeben) und auf der von Dr. Wilhelm Tomaschek (Tomaschek-Bitter, Die topographischen Capitel des indischen Seespiegels Mohit, Wien 1897, Taf. V).

[1] Gonçalo 9. 8. 60 (P 46 f.): Tratámos o padre André Fernandes e eu de que elle fosse ao Tongue a principiar nosso negocio com el-rei e que soubesseque não ia-mos por minha doença. — Fernandes 25. 6. 60 (P 30) und 26. 6. 60 (P 38).

[2] Gonçalo 9. 8. 60 (P 47): O padre André Fernandes do caminho que foi a pé e mui apressado porque elle quiz, encommendandolhe que tomasse cafres que o levassem . . . Dazu Sousa I 854: Eraõ estes Cafres para levarem o Padre na machira, ou rete portatoria . . . Daß seine vier Kaffern als machira-Träger mitgingen, ist jedoch nicht anzunehmen, da hierzu sechs erforderlich waren (Fernandes P 25) und doch auch für die Tauschwaren Träger da sein mußten. — Eine Abbildung der machira aus Portugiesisch-Ostafrika in neuester Zeit s. P. C. Wehrmeister, Vor dem Sturm (St. Ottilien 1906) 201.

[3] Fernandes 25. 6. 60 (P 30): E o caminho comecei-o a pé que se não costuma tal entre portuguezes, por ser o primeiro da Companhia que o passava; dazu 24. 6. 60 (P 23): Eu adoeci logo de febres que é ordinario a quem anda este caminho a cavallo, quanto mais eu que o andei a pé. Vgl. NA III 270 b, wo der Zusatz „non mi parue bene farlo a cauallo" Interpolation sein dürfte.

[4] Fernandes erzählt (26. 6. 60, P 38), wie er im Dorf das Brevier aus der Tasche zieht, um zu beten und sogleich umringt wird. Um die Neugierigen zu befriedigen, fängt er rasch zu blättern an: me deram a entender que o tiveram por cousa viva. — Die übrige Schilderung ist demselben Brief (P 38—40) und dem vom 25. 6. 60 (P 30 f.) entnommen. Beide stellen den Marsch sehr anschaulich dar.

Interesses, worauf ihn der Scheik[1] in eine Hütte führte und ihm ein echt afrikanisches Nachtmahl brachte. Beim Weitermarsch hatte er wohl sein Schuhzeug wieder einigermaßen gebrauchsfähig, aber der Tau des hohen Grases und der Hirsefelder zur Seite des schmalen Weges durchnäßte ihn völlig und verursachte bald heftige Schmerzen im Knie. Die folgenden Tage brachten zwar keine Lebensmittelsorgen, da man in zahlreichen Dörfern etwas eintauschen konnte, aber seine Knie und die vielen Wasserläufe, die zu überqueren waren, entlockten ihm bei der großen Hitze manchen Seufzer[2]. Jedoch durfte er sich nicht schwach zeigen: das hätten seine Träger sofort ausgenutzt, um ihm möglichst viele Tuchstücke abzuhandeln, wie es später dem kranken P. Gonçalo erging[3]. Fernandes blieb immer der starke, energische Herr, und als seine Schwarzen eines Abends mit aufdringlichem Bitten und Fordern zu ihm kamen, sagte er kurz, es sei jetzt nicht Zeit zum Geschäftemachen, sondern zum Schlafen. Auch am folgenden Tage, als sie ihn mitten im Busch daran erinnerten, er hätte ihnen abends etwas versprochen, fand er Kraft und Humor genug, dies in Abrede zu stellen und zu erklären, er zahle sowieso gut und sei doch sonst ein sehr guter Reisegefährte[4]. Der Hinweis auf seine Marschleistung wirkte, und die Träger ließen ihn nunmehr in Ruhe. Am Mittwoch in der Karwoche, den 10. April 1560 vormittags, kamen sie in Tongue an[5].

---

[1] Fernandes 26. 6. 60 (P 38). „Xeque", Scheik war der Ausdruck für die größeren und kleineren Herrscher bei den Botonga, die oberflächlich mit mohammedanischer Kultur in Berührung gekommen waren (P 44), während die Makaranga ihre kleineren Herren „fumo" und „encosse" nannten.

[2] Fernandes 26. 6. 60 (P 39): muitas vezes os cafres andavam tam rijo e a calma grande e com o meu joelho que o sentia trabalhadissimo e affligido e chamava por Nossa Senhora que me ajudasse.

[3] Fernandes ebd.: E o padre D. Gonçalo lhe custou bem sua vinda por não poder caminhar a pé, que o punham no chão e pediamlhe, e davalhes porque não podia mais.

[4] Fernandes ebd.: Eu lhes disse que não eram horas de negocio senão de dormir . . . (P 40) lhes disse que já lhes tinha muito bem pago e lhes fazia muito boa companhia pelo caminho, que nenhuma cousa mais lhes havia de dar. — Die Träger werden wohl etwas Portugiesisch verstanden kaben durch den ständigen Verkehr an der Küste, ebenso wie in neuerer Zeit Englisch.

[5] Fernandes zusammenfassend 25. 6. 60 (P 31): Aturar os cafres foi por minha honra porque de outra maneira não me tiveram por patrão —

6. Die Heidenbekehrung in Tongue bis zur Abreise P. Gonçalos.

Die Landschaft, durch die P. Fernandes nach Tongue gekommen war, hieß „Makarangaweg“[1], da hier die Elfenbeinkarawanen des Makarangavolkes zur Küste zogen. Der König Gamba, der die Missionare ins Land gerufen hatte, war der Herrscher dieses Volkes, und somit galt die Missionsarbeit zunächst den Makaranga[2]. Nur zehn- bis zwölftausend Seelen zählte der Stamm[3], der sich im Talkessel bei Tongue[4] und

---

und 26. 6. (P 40): não me pedirem mais nada até que chegámos, que foi Quarto Feira de Trevas as oito ou nove horas do dia. — Sie hatten somit in vier Tagen einen etwa 150 km weiten Weg zurückgelegt, für den später Fernandes selbst mit Benutzung der machira hin und zurück 12 Tage ansetzte (P 25). Die Kaffern hatten jedoch behauptet, sie könnten diese Strecke in ununterbrochenem Marsche in zwei Tagea und einer Nacht zurücklegen (P 38). Jedenfalls war es eine Gewaltleistung, doch braucht man nicht mit Theal (History I 307) anzunehmen, Fernandes habe die Entfernung überschätzt.

[1] Gonçalo im Brief vom 9. 8. 1560 (P 44): . . . praia que dizem caminho de Mocaranga. — Von den verschiedenen Schreibweisen (Moquaranga, Makalanga etc.) ziehe ich „Makaranga“ vor (vgl. Theal, History I 313).

[2] Fernandes an den Provinzial, 24. 6. 60 (P 27): todos os sujeitos a este Rey sam como digo Mocarangas. — Wenn ich im folgenden eine kurze Schilderung dieses Volkes versuche, so ist meine Absicht nur, das Missionsobjekt so zu zeichnen, wie es den Missionaren damals erschien und wie es ihre Methode bestimmte. Daher halte ich mich im wesentlichen an die Briefe des P. Fernandes vom 24., 25. und 26. Juni 1560 und an den P. Gonçalos vom 9. 8. 60 (P 22—50, NA III 270 f. und 279—281). Den Brief P. Fernandes' vom 5. 12. 62 (P 76—91), der viele Fortschritte in der Volkskenntnis des Missionars aufweist, habe ich daher mit Absicht noch nicht herangezogen. Godignus hat ihn an dieser Stelle schon ausgiebig benutzt in seiner Schilderung von Tongue und seinen Einwohnern (l. II c. 4, 78—84), die übrigens viele Mißverständnisse enthält. Eine ethnographische Beschreibung kann also nicht meine Aufgabe sein, obgleich das bei Fernandes gebotene Material eine solche Untersuchung lohnen würde.

[3] Fernandes 24. 6. 60 (P 24): A terra é toda d' este rei em que dizem haverá dez ou doze mil almas.

[4] Fernandes 24. 6. 60 (P 25). Die dem Wind verschlossene Lage bringt in den Sommermonaten Oktober bis März eine große Hitze mit sich (ebd. 25/26), während der Winter sehr kalt ist (35). Überhaupt sind die Temperaturunterschiede schroff (26). Die Fieber sind dort nicht gefährlich (25), das Trinkwasser in Tongue gut (26). Sonst erfahren wir von der „Hauptstadt“ nur, daß sie bei einem großen Flusse liegt (25), und daß alle Wohnstätten der Kaffern im tiefsten Busch unter großen Bäumen angelegt sind, an denen sie ihre Nahrungsmittel aufhängen; darum ist keiner dieser Orte gesund (29).

im weiteren Umkreis niedergelassen hatte. Das eigentliche Makarangagebiet lag mehr nördlich zwischen Sabi und Sambesi und erstreckte sich in einiger Entfernung von der Küste, die nur an einer Stelle berührt wurde, weit hinein bis in die goldreichen Berge von Manika[1]. Gambas Volk war rings von den Botonga umgeben, die das Küstenland, hauptsächlich von Sabi bis zum Limpopo bewohnten. Der Vater Gambas war nämlich als Fürst im Makarangaland mit einem Nachbarfürsten in Fehde geraten. Dieser war mächtiger als er und besiegte ihn. Mit dem Reste seines Stammes zog Gamba ins südliche Küstenland, wo er sich mitten unter den Botonga ein Stück Land erstritt[2]. Diese waren trotz flüchtiger Berührung mit dem Islam[3] auf einer tieferen Kulturstufe als das alte Herrenvolk aus dem Goldland: eine recht einfache Kleidung aus Fell oder Rindenstoff wurde nur durch den Schmuck einiger Kupferringe verschönt, sie galten als roh und besonders an der Küste für schlau und habgierig[4]. Die Makaranga hingegen erschienen unseren Missionaren häuslich und friedliebend, solange sie nicht betrunken waren, rechtschaffen und ehrlich, solange sie unter sich waren. Gegen die Schätze der Portugiesen freilich war ihr Herz weniger

---

Die Gegend um Tongue ist wasserreich, im Winter oft überschwemmt, voll weiter Wiesengründe, auf denen Fernandes Störche und Schwäne, wie in England, zu sehen glaubte (31). Gonçalo findet Tongue gesund, mit Wasser und Bäumen und gutem Fleisch reichlich versehen (9. 8. 60, P 46).

[1] Diese Umgrenzung entnehme ich Santos I 56, der allerdings ein Menschenalter später Ostafrika kennen lernte. Doch ist er der erste, der das ganze Gebiet nach eigener Anschauung einigermaßen genau umschrieb.

[2] Fernandes 24. 6. 60 (P 27). Die Heimat des Volkes ist hier Bocolonga genannt, womit wohl das „Land der Makaranga“ gemeint ist, was auch Theal (History I 307) anzunehmen scheint.

[3] Gonçalo 9. 8. 60 (P 44): . . . dos botongas proprio . . . é circumcisão o qual dizem, que lhes ficou do um mouro honrado que ha tempo foi ter por alli; mas elles não teem lei de mouro . . .

[4] Fernandes 25. 6. 60 (P 34): Os botongas vestem muito peior etc. Die Herstellung der Rindenkleidung mit Holzhämmern beschreibt er ebd. (35). Dort möchte ich in dem Satze „As mais das mulheres, botongas . . .“ das Komma nach mulheres weglassen, wie auch Theal (R II 77) übersetzt: „Most of the Botonga women . . .“ — Ferner 24. 6. 60 (P 27): Mocarangas que entre Cafres sam tidos por melhor gente que os Bongoe . . . (Bongoe ist wohl nur Lesefehler für Bongas, das Fernandes als gleichbedeutende, verstümmelte Form für Botonga gebraucht, vgl. R II 66). Über die Gaunereien der Botonga gegen die portugiesischen Händler schreibt Fernandes ebd. (P 28).

gefeit, so daß P. Fernandes' ehrlicher Junge als Ausnahme gelten mußte[1]. Denn trotz ihrer Unreinlichkeit gaben die Makaranga viel auf Schönheit: den wohlgesalbten Körper zierte ein sorgfältig geschlungenes Lendentuch von selbstgewebter Baumwolle oder indischem Stoff; die Frauen trugen ein Röckchen von besonderem Schnitt, reichlich mit Perlschmuck behangen. Eine möglichst abenteuerliche Haarfrisur gehörte bei diesem Bantukulturvolk zur Nationaltracht, die sich an Gambas Hof rein erhalten hatte, während sich die Leute im Busch offenbar immer mehr an ihre Botongaumgebung anschlossen und sich mit Fellschürzen zufriedengeben mußten. An die goldreiche Heimat erinnerten noch die Goldspitzen an den Haarhörnern, wie sie die ganz vornehmen Herren trugen. Ein einfaches Schwert, das knapp unter der Schulter hing, Bogen und Pfeile sowie der kurze Wurfspeer waren die Waffen der Tongueleute[2]. Als ihre Hauptbeschäftigung erwähnt P. Fernandes den Elfenbeinhandel[3]. Die Elefantenjäger bildeten eine eigene Kaste[4]. Weiberarbeit war es, den spärlichen Feldbau zu be-

---

[1] Fernandes 24. 6. 60 (P 26): . . . sam pacificos, senão quando embebedam . . . Entre elles sam fieis uns com os outres, e não me parece haver furtos, mas se topam a nossa fazenda à mão, digo contas ou roupa, perdoaelhes; isto commumente, mas não todos, porque aqui anda um mancebo a quem muitas vezes entrego assim cousas, e sempre dá boa conta, e assim haverá outros . . . (27). Sam domesticos e familiares (ebenso P 32). — Das berauschende Bier (empombe) war aus Hirse gebraut (26), vgl. Santos I 20.

[2] Fernandes 25. 6. 60 (P 33/34). Zur Beschreibung der Frauenkleidung (um pedaço de panno feito me parece á sua feição . . .) vgl. die Tracht der Makalangafrauen, die C. Peters 1899 am Muïra fand: „Im Goldlande des Altertums", München 1902, 69 und 73. — Eine ausführliche Beschreibung der Hörnerfrisuren s. im Bericht des P. Monclaros (R III 180).

[3] Fernandes 24. 6. 60 (P 26): levam d' aqui á praia o marfim as costas aos portuguezes e trazem de lá a fazenda. — Dieser Handel als wichtigster Erwerbszweig entspricht dem Goldhandel des Hauptstammes und war durch die veränderte geographische Lage bestimmt.

[4] Fernandes 25. 6. 60 (P 32/33): Alguns se occupam em matar elephantes e o pae faz logo sinal ao filho para que se conheça ser da casta que os mata . . . Dann folgt die Beschreibung der Jagdweise mit dem Beil zum Durchhauen der Fußsehnen, die später (P 77/78) wiederholt wird. Dort wird auch die Elefanten- und Rhinozerosfalle beschrieben (78/79). Santos I 19 führt als Hauptbeschäftigung der Makaranga im Hinterland von Sofala die Jagd überhaupt an und nennt als besondere Stände Schmiede (lupangas) und Weber (machiras).

sorgen[1], der neben Hühnern, Kleinvieh und eingeführten Rindern[2] die tägliche Nahrung lieferte. Bevorzugt war das Elefantenfleisch trotz seines starken Geruches, und obschon das beste davon, der Rüssel, dem König abgegeben werden mußte[3].

Über Religion und Sittlichkeit der Makaranga konnten sich die Missionare anfangs nicht recht klar werden. P. Fernandes vermißte — abgesehen von den erwähnten sozialen Eigenschaften — jegliche Rechtspflege, nicht einmal die Kinder würden bestraft. Ihre Undankbarkeit fiel ihm auf: trotz aller Geschenke wollten sie für jede kleinste Leistung wieder eigens bezahlt sein. Von ihrem Losen und Wahrsagen glaubte er, sie würden diese Mißbräuche bald ablegen[4]. P. Gonçalo fand den Glauben an einen Gott, den sie Umbe nannten, an ein Fortleben der Seele im Jenseits und deren Belohnung oder Bestrafung. Vier Irrtümer im Leben und Glauben der Makaranga bemerkte er: „1. die Vielweiberei; obwohl viele nur eines haben, macht es sich fühlbar, daß die Vornehmen viele Weiber für vornehm halten, wie wir viele Sklaven, denn sie gebrauchen sie eben als solche; 2. Aberglauben mit Losen und Zaubermitteln, auch betreffs der Toten gibt es einige Mißbräuche — so lassen sie die Hütte des Verstorbenen leerstehen — und andere Dinge, die sie am Halse tragen und selbst machen, was sie „Medizin" nennen, was abergläubische Sachen sind; 3. sie schwören, indem sie einander ins Gesicht blasen, und das ist ihr Schwur und nicht „bei Gott"; wenn eines Mannes Bruder ohne männlichen Nachkommen stirbt, so nimmt der andere Bruder die Frau als die seine"[5].

---

[1] Fernandes 25. 6. 60 (P 32), vgl. 24. 6. 60 (P 26). Hier zählt er auch die hauptsächlichsten Feldfrüchte auf.

[2] Fernandes 24. 6. 60 (P 27). Von den Rindern heißt es: Aqui não as ha porque dizem que ha uma herva que as mata mas trazem las aqui (dazu 25. 6. 60 P 32).

[3] Fernandes 25. 6. 60 (P 33). Wenn Godignus (79) schreibt: Communis incolarum victus elephanti caro est, so ist dies stark übertrieben.

[4] Fernandes 24. 6. 60 (P 26): Por estes delictos (Totschlag in betrunkenem Zustand) nem por nenhum se faz entre elles nenhuma justiça, nem pae castiga ao filho de nenhuma maneira . . . 25. 6. 60 (P 32): deixam facilmente seus abusos de sortes e outros agouros . . . estes fazem tudo que lhe mandaes, com tanto lh' o pagueis muito bem . . .

[5] Gonçalo 9. 8. 60 (P 43): Teem um Deus ao qual chamam Umbe; teem a alma que vive depois da morte e a pena, ou recebe premio e segundo a malicia ou bondade e assim lhes quadram muito os nossos artigos e manda-

Gonçalos Ansichten waren das flüchtige Ergebnis von sieben Wochen Beobachtung. Fernandes hat seine Anschauung über Religion und Sitten der Makaranga in zwei weiteren Jahren vertieft und kam teilweise zu anderen Ergebnissen: aber jedenfalls machte der Stamm jetzt im April 1560 den besten Eindruck auf unsere Missionare, und in dieser Stimmung begann die Missionsarbeit[1].

An jenem Mittwoch in der Karwoche, da P. Fernandes vormittags zwischen acht und neun Uhr in Tongue ankam, konnte er den König nicht sogleich sprechen. Er nahm seine Wohnung in der Hütte des Dolmetschers João Raposo, eines Mulatten aus Sofala, der schon einmal in Portugal gewesen war. Nach dem Essen zeigte sich bei dem Missionar als Folge des Marsches Fieberfrost. Trotzdem begab er sich am folgenden Tage zum Herrscher[2]. Gamba, König von Tongue, wie er sich nannte[3], war nach einer späteren Schilderung durch P. Fernan-

mentos. E estes erros alcançámos os poucos dias que alli estive: o 1º. muitas mulheres, posto que muitos teem uma não mais e o que se sente é que os honrados por honra teem muitas mulheres assim como nós muitos escravos porque assim se servem d' ellas; o 2º. superstições de sortes e feitiços, e acerca dos mortos ha algumas abusões, como deixarem a casa do morto e (44) outras cousas que trazem ao pescoço e fazem que elles chamam mézinha que sam superstições; o 3º. jurarem assoprando no rosto uns dos outros, este é seu juramento e não por Deus; 4º. quando morre o irmão d' algum seu filho tomar o outro irmão a mulher por sua . . . — Im letzten Satze wird für seu „sem" zu lesen sein, wie auch die Übersetzungen haben (NA III 280a, R II 93). Über die Verbreitung der Leviratsehe vgl. die Zusammenfassung von J. Scheffelwitz im Archiv für Religionswissenschaft (hrg. von R. Wünsch, 18. Bd., Lpz. 1915, 250—256). — Der Name umb-umbi als Bezeichnung für den Schöpfergott findet sich jetzt noch bei den Matebele zwischen Limpopo und Sambesi (A. Le Roy, La Religion des Primitifs, Paris[3] 1911, 174).

[1] Für das Folgende kommen als neue Quellen hinzu: Der Brief des Königs von Tongue (P 50f., NA III 269, Godignus 88f.) mit dem Begleitschreiben von Fr. Balthazar da Costa (P 48—52), ferner eine Stelle in Froes' Missionsbericht vom 1. 12. 60 (NA III 291f., Ep. Ind. Lov. 1570, 188—190) und eine Notiz in Diego do Coutos Naufragio da Não S. Thomè (1589, R II 182). — Die Literatur behandelt die Missionsarbeit in Tongue durchweg sehr flüchtig. Auf einige Bemerkungen bei Theal und Chadwick werde ich im 11. Kap. zurückkommen.

[2] Neben einigen Bemerkungen in den Briefen vom 24. und 25. 6. 60 schildert P. Fernandes seine ersten Erlebnisse in Tongue am ausführlichsten am 26. 6. 60 (P 40; vgl. 23 und 32).

[3] Gonçalo 9. 8. 60 (P 46): O Tongue é metropole da Gamba que nós viemos a reduzir e chama se rei do Tongue.

des „für einen Kaffern ein guter Mensch, wohlwollend, ein großer Mann mit scharfem Verstande, sehr bekannt und beliebt bei seinen Nachbarn und weit darüber hinaus“ [1]. Nun zeigte er sich sehr erfreut über die Ankunft des ehrwürdigen Gottesmannes und äußerte seine Verwunderung über dessen tüchtige Marschleistung. Fernandes legte ihm dar, wie er im Auftrag eines anderen Paters komme, der an der Küste noch auf des Königs Antwort warte. Der Zweck ihres Kommens sei, ihn zu unterrichten in der Kenntnis von Gott, der uns geschaffen und alle Dinge gemacht hat. Gamba antwortete: „Ihr kommt euer Land zu suchen und habt es gefunden,“ worunter Fernandes verstand, er solle sich hier in Tongue wie daheim fühlen und zunächst tüchtig ausruhen [2]. Ferner wollte der König sogleich Leute zu Gonçalo senden und gab auch Fernandes die Erlaubnis, seinen Pater abzuholen. Hiergegen erhoben des Königs Söhne und Verwandte Einspruch: sie wollten zuerst getauft werden, bevor der Missionar wieder fortziehe [3].

Dieser kehrte in Raposos gastfreundliche Hütte zurück, wohin ihm alsbald Königsboten zwei Elefantenzähne brachten, die er mit Erlaubnis des Gebers seinem Dolmetsch schenkte [4].

---

[1] Fernandes 25. 6. 60 (P 32): Este rei para cafre é muito bom homem, bem inclinado, homem grande e de discrição e muito conhecido e amado de seus visinhos e ainda dos de muito longe.

[2] Fernandes 26. 6. 60 (P 40): Ao outro dia fui a el-rei que me mostrou folgar vêr-me e marvilhou-se sendo tam velho andar tanto caminho a pé e em tam poucos dias. Disse-lhe como vinha por mandado de outro padre que ficava na praia esperando por sua resposta e disse-lhe ao que vinhamos, S. a ensinar-lhe a conhecer a Deus que nos creou e fez todas as cousas. Respondeu-me „que vinhamos buscar nossa terra e a acháramos“ . . . Dieses letzte Wort umschreibt er im Brief an Froes 25. 6. (P 32): Disse-me que estava em minha terra, que descançasse. — Dem Provinzial berichtet er den Wortlaut (P 23): que vieramos buscar nossa terra e que a acháramos. Vgl. NA III 271a und Sacchini 152 n. 216.

[3] Fernandes 24. 6. 60 (P 23): logo me deu poder para ir buscar o padre, e foram lá tambem filhos e sobrinhos seus os quaes com outros se me convidaram para ser christãos antes da partida e um dizia que o não queria ser — und 26. 6. 60 (P 40): logo me mandou gente que fossem buscar ao padre. — NA III 271a. Die Annahme bei Godignus (77), es seien Verwandte des Königs bei der Gesandtschaft gewesen, ist aus den Briefen nicht zu belegen.

[4] Fernandes 26. 6. 60 (P 40): Tornei-me este mesmo dia. Depois que de lá vim me mandou dois dentes de marfim que com sua licença dei ao lingua. — NA III 271a.

João Raposo war aber auch eine treue Seele: so gut und so zärtlich es der etwas rauhe, aber erfahrene Mulatte konnte, pflegte er seinen fieberkranken Gast, ließ ihm zur Ader, tröstete und ermahnte ihn mit frommem Zuspruch zur Geduld. Auch der König ließ den Kranken nicht im Stiche: noch am selben Tage mußten ihn des Königs Söhne besuchen und ihm erklären, falls er zur Küste zurück wolle, werde ihm Gamba die nötigen Träger stellen. Doch Fernandes wollte dem Auftrag Gonçalos nachkommen und diesen in Tongue erwarten[1]. Da am Karfreitag das Fieber zunahm und andere Medizinen nicht zu haben waren, verordnete er sich selbst eine Diät von gekochtem Hirsebrei mit Salz. Nach einer Woche dieser Kur ließ das Fieber nach, und der Pater genoß wieder Fleischspeisen, um zu Kräften zu kommen[2].

Während seiner Krankheit war Fernandes bereits missionarisch tätig: zuerst bei den Königskindern, die ihn besuchten und gern und lange bei ihm blieben. Vier davon waren erwachsen, stattliche und fähige Männer, dabei zwei von einnehmendem Wesen. Unter den vielen kleineren Königskindern waren zwei Knaben von zwölf bis dreizehn Jahren, denen der Missionar besondere Aufmerksamkeit schenkte. Es waren wohl diese beiden und die erwachsenen Prinzen, die zum Pater kamen und denen er jeden Tag ein wenig von Gott, der alle Dinge geschaffen, von der Menschenseele und von der Auferstehung erzählte. Das alles gefiel ihnen wohl und sie wollten

---

[1] Fernandes ebd. (P 40/41). Über den Antrag des Königs heißt es (40): mandou-me el-rei visitar e dizer-me que se quizesse ir para a praia que me mandaria gente que me levasse, mas eu tinha mandado do padre que ahi o esperasse. — Da Fernandes bei der parallelen Schilderung 25. 6. (P 32) unmittelbar fortfährt: Os filhos estavam commigo grande espaço —, so kann man mit Godignus (77) schließen, daß des Königs Söhne in dessen Auftrag kamen.

[2] Fernandes 26. 6. 60 (P 40 41). Wenn Godignus (77) und Sacchini (152 n. 216) annehmen, der Missionar hätte aus Mangel nichts besseres zu essen gehabt, so spricht schon das dagegen, daß er seiner selbstgewählten Diät mit einem gekochten Huhn ein Ende machen ließ. Beide Autoren scheinen den Satz (40): puz-me em dieta, S. canja de milho com aqua e sal que não havia outra cousa (vgl. NA III 271 a) in seinem letzten Teile falsch verstanden zu haben. Es fehlten geeignete Fiebermittel, wie Fernandes seinem Provinzial klagt (P 25): purga, nem enxarope, nem assuquere rosado, nem sem rosas, não no ha; porquanto como digo me não maravilho durarem as febres.

Christen werden, ebenso viele andere[1], auf die der Missionar wohl bei zunehmender Gesundheit den Unterricht ausgedehnt hatte. Fernandes mochte jedoch vor der Ankunft seines Missionsobern P. Gonçalo niemand taufen[2].

Am gleichen Samstag vor dem Palmsonntag, als P. Fernandes abreiste und seinen kranken Oberen samt dem Bruder Andre da Costa in Inhambane „der Güte Gottes" überließ, schleppte sich P. Gonçalo mit tüchtigem Fieberfrost abends zum Fuße eines Baumes. Als er zurückkehrte, war das Fieber vorbei, und von da an erholte er sich, so daß er schon am Palmsonntag wieder zelebrieren und in der Karwoche die heiligen Zeremonien feiern konnte, zur Freude der anwesenden Portugiesen[3]. Der Bruder hingegen litt sehr unter Asthmaanfällen. Doch konnte er mitziehen, als die Gesandtschaft von Gamba kam[4]. Siebzehn Tage nach P. Fernandes erreichte auch Gonçalo mit Costa und einem schwarzen Jungen — Boi würde man heute sagen — Tongue, alle drei recht elend[5] und

[1] Fernandes 25. 6. 60 (P 32): Os filhos estavam comigo grande espaço, no tempo que lhe dei a entender que tinhamos alma e um Deus que nol-as fizera, e assim todas cousas; gostaram em extremo, e logo se me convidaram para serem christãos e outros muitos. — 26. 6. (P 41): Alguns d' estes dias vinham ver-me alguns filhos d' el-rei e cada dia um pouco lhes fiz entender como havia Deus que creara todas as cousas e tinhamos almas e que haviamos de resuscitar etc. — Vgl. P 28 und NA III 271 a. So anregend, wie sich Godignus diese Gespräche vorstellt (77), dürften sie nach sonstigen Äußerungen unseres Missionars (P 32) kaum gewesen sein.

[2] Fernandes 26. 6. 60 (P 41): mas eu não quiz baptisar nenhum sem o padre. — NA III 271 b.

[3] Gonçalo 9. 8. 60 (P 47): . . . ficando á mercê de Deus e o irmão André da Costa; quiz Deus que o sabbado á tarde tendo uma febre e frio arresoado fui-me ao pé de uma arvore, quando tornei vim sem ella e d' alli comecei a convalescer e não me vieram sezões mais e ainda pude dizer missa dia de Ramos e toda a semana santa fiz os officios aos portuguezes que ahi cabiam. — Godignus (76) hat dies als eine marianische Gebetserhörung aufgefaßt, weil es Samstag war, und Sacchini (152 n. 217) hat es mit Vorbehalt übernommen. Schon Chadwick (60/61) erklärt, der Text biete keinen Anhalt dafür. Ich möchte eher an eine ähnliche Kraftkur denken, wie sie der Missionar kurz zuvor (P 46) schildert.

[4] Gonçalo 9. 8. 60 (P 47). Wenn es dort heißt: convalesceu a tempo que pude eu e elle juntar-nos com o padre André Fernandes no Tongue — so wird man als diesen Zeitpunkt das Eintreffen der Gesandtschaft Gambas annehmen dürfen.

[5] Fernandes 24. 6. 60 (P 23): Depois de minha chegada aqui a dezesete dias veiu o padre . . . 26. 6. 60 (P 41): chegou debilitadissimo do caminho, e

von den Botonga und den Trägern auf der Fahrt gehörig ausgeplündert[1]. Fernandes fand seinen Obern in Tongue eines Abends auf einem Sandhaufen liegend, so schwach, daß er nicht einmal den Kopf heben konnte; er erquickte ihn etwas und führte ihn dann zum Flußufer, wo er übernachten wollte[2]. Während Bruder Costas Zustand schlimmer wurde[3], so daß er bald zur Küste zurückkehren mußte, erholte sich Gonçalo verhältnismäßig rasch, war aber während seines siebenwöchigen Aufenthaltes in Tongue immer noch ziemlich elend[4]. In einem Briefe an seine Mitbrüder in Goa stimmt er ein Loblied an auf Gottes Vorsehung, die mit solch kranken und unnützen Menschlein so große Missionserfolge zu leisten vermochte[5].

So gut er konnte, wankte P. Gonçalo sobald als möglich zum König. Dieser nahm ihn freundlichst auf und fühlte sich

assim mesmo o irmão André da Costa e o moço que trazia comsigo. — Für den kleinen schwarzen Begleiter, der damals wie bei heutigen Missionsreisen in Afrika als Koch und Diener und Helfer jeder Art ein unentbehrliches Faktotum war, hieß der port. Ausdruck Moço = Junge, also ebenso wie das englische Boy, das als Boi ins Suaheli überging. Ich werde diesen neuzeitlichen Ausdruck, der nun einmal den Begriff fixiert hat, zuweilen gebrauchen. — Gonçalos Boi war noch am 24. 6. 60 krank in Tongue (P 25). — Chadwick (63) bestimmt als Ankunftsdatum infolge seiner früheren falschen Berechnungen den 18. April.

[1] Fernandes 26. 6. 60 (P 39). Schon in Inhambane wußte ein schwarzer „Portugiesenfreund“, der sich Antonio Fernandes nannte, ohne getauft zu sein, die Schwäche und den geringen Geschäftssinn Gonçalos auszunützen.

[2] Fernandes 24. 6. 60 (P 23/24): ... em chegando ao povo d' este logar se deixou cahir em um areia, donde me vieram dizer que estava e sem poder alevantar a cabeça me fallou ... Godignus' Angabe (84), Fernandes sei selbst noch sehr krank gewesen und seinem Obern weit entgegengegangen, läßt sich nicht begründen; Sousa (I 854) hat sie, wie in diesem Abschnitt alles, kritiklos von ihm übernommen. — Froes schreibt in seinem Bericht vom 1. 12. 60 (NA III 205): ne meno poteua caminare altramente, che con le mani, & con i piedi strascinandosi per terra — was der Übersetzer in Ep. Ind. Lov. (1570; 189) wiedergibt: Iter tandem difficillimum confecit manibus pedibusque reptans humi. — Tatsächlich machte Gonçalo den Weg in der Hängematte (P 39).

[3] Gonçalo 8. 9. 60 (P 47) und Fernandes 24. 6. 60 (P 24). Vgl. Chadwick 64.

[4] Fernandes 26. 6. 60 (P 41): Como se aquietou na terra começou-se a achar alguma cousa melhor, ainda que todo o tempo que aqui estive lhe durou sua fraqueza.

[5] Gonçalo 9. 8. 60 in NA III 281a. Godignus 87/88. Bei P fehlt diese Stelle als rein aszetisch.

sehr geschmeichelt durch den Brief des Vizekönigs von Indien, den ihm der Pater überreichte. Sogleich gab er den Missionaren Erlaubnis, alle zu taufen, die Christen werden wollten, und seinen Leuten gestattete er, den neuen Glauben anzunehmen[1]. Sofort ließen sich viele taufen, wenige Tage darauf der König selbst mit seinen Söhnen, dann die Königin und so nach und nach der ganze Hof: alle seine Weiber, die Gamba entlassen hatte, alle seine Kinder und Verwandten, alle die großen Herren seiner Umgebung[2]. Die Bewegung erfaßte die ganze Stadt Tongue, wo fast alle zur Taufe kamen, und das ganze Reich Gambas: alle warteten nur auf die Missionare[3].

So geschah es, daß binnen sieben Wochen etwa vierhundert Leute getauft wurden[4]. Überglücklich waren die

[1] Fernandes 24. 6. 60 (P 24): Assim manquejando foi o padre a El Rey que o recebeu muito bem e mostrou muito contentamento com a carta do Viso-Rey. Logo nos deu licença para bautisarmos os que se quizessem fazer xpãos, e a elles para o serem, de maneira que em poucos dias se determinaram todos.

[2] Fernandes 26. 6. 60 (P 41): Logo se baptisaram muitos e d' ahi a poucos dias elle [Gamba] e seus filhos primeiro, e assim de mano em mano a casa toda c povo . . . Gonçalo 9. 8. 60 (P 42 f.): . . . a rainha . . . todos seus filhos e filhas e as mulheres primeiras que tem apartadas, todos os grandes de sua côrte e parentes que n' ella andam . . . Aus der hier erwähnten Entlassung der Nebenweiber seitens Gambas kann man wohl schließen, daß es diesem mit der Annahme des Christengesetzes ernst war, kann aber nicht daraus die Ursprünglichkeit der Gottesidee bei den Makaranga folgern, wie es V. Cathrein tut (Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, Frbg. 1914, II 324), indem er Chadwicks (66 f.) Beweisführung auf ein anderes Objekt überträgt. — Von einem vorausgehenden gründlichen Unterricht weiß erst die Literatur: Guzmann (214), Jarric (159) und Godignus (86), der sich außerdem die Taufe sehr feierlich denkt. Wie der Jesuit in „Kreuz und Schwert“ (1895; 97) dazu kommt, drei Monate Unterricht anzunehmen, ist mir unerklärlich. Die Berechnung nach den Quellen ergibt höchstens drei Wochen.

[3] Gonçalo in Fortsetzung der eben zitierten Stelle (P 43): . . . e quasi todo aquelle logar do Tongue onde el-rei reside e todos de muy boa vontade se pedirem nada nem lh' o darem [die Taufe]. — Dazu Fernandes 26. 6. 60 (P 41): os mais do reino esperando por nos . . ., vgl. 24. 6. (P 24).

[4] Fernandes 24. 6. 60 (P 24): em sete semanas que aqui estevc o padre sc bautisaram perto dc quatrocentas pessoas. — Wenn Gonçalo 9. 8. 60 (P 43) 450 Getaufte zählt, so sind ausdrücklich die auf den Rückweg nach Inhambane bekehrten Botonga mitgerechnet. Sousa (854) nimmt ohne Grund für Tongue allein 500 Getaufte an. Ebenso ist es gänzlich unbegründet, wenn der Jesuit in „Kreuz und Schwert“ (1895; 97) dic siebcn Wochen dcr An-

Missionare[1], daß dies alles wie von selbst ging. „Sie kommen zu uns und nicht wir zu ihnen," schrieb P. Fernandes[2]; und P. Gonçalo berichtete: „Es war wertvoll, eine geschlossene Masse gleich zu taufen: denn dieses Volk ist wie die Kinder, die gern beisammen sind und einander nachspringen, und ebenso erscheinen sie wie Kinder, was die Hindernisse von seiten des Verstandes betrifft, die der Annahme des Glaubens entgegenstehen könnten: denn niemand hat irgendeine Art von Götzenbild noch einen Kult, der als Götzendienst gelten könnte"[3].

Da die beiden Jesuiten außerdem ein schnelles Ablegen aller Mißbräuche im Volke wahrzunehmen glaubten[4], schien das Makarangareich um Tongue das erste katholische Königreich in Ostafrika zu werden. Gamba, der sich nunmehr König Konstantin nannte[5], war stolz darauf, ein christlicher Fürst zu

---

wesenheit Gonçalos nach der Taufe ansetzt und zu seinen erfundenen 3 Monaten vor der Taufe hinzuzählt. Es widerspricht dies dem angeführten Satz von Fernandes.

[1] Das zeigt der Briefanfang Gonçalos, wo er feierlich ankündigt (9. 8. 60 P 42): Graças ao bom Jesus e á sempre virgem sempre santa Maria sua madre el-rei de Tongue que é o que vinhamos buscar recebeu o sagrado bautismo . . . Vgl. NA III 279a.

[2] 24. 6. 60. (P 24): elles nos vinham buscar que não nos a elles . . .

[3] 9. 8. 60 (P 43): fazia ao caso bautisar alguma copia junta e logo porque este gentio é como creanças que se querem juntas e saltem uns apoz outros, e tambem que parecem creanças quanto aos impedimentos do entendimento para receber a fé porque nenhum tem nenhum genero de idolo nem culto que pareça de idolatria. — Ich weiß nicht, ob es angeht, den Ausdruck „fazia ao caso" persönlich zu fassen wie Theal (R II 93): I made a point of baptizing etc. — In NA III fehlt dieser Satz.

[4] Fernandes 24. 6. 60 (P 27): facilmente deixam seus abusos — und 25. 6. 60 (P 32), Gonçalo 9. 8. 60 (P 44).

[5] In der Unterschrift seines Briefes vom 20. Mai 1560 (P 51). Von anderen Taufnamen ist noch überliefert: Die Königin hieß Katharina, des Königs Schwester Isabella. So in der NA-Ausgabe des Gonçalobriefes vom 9. 8. 60 (III 279), während P die Königin Isabella nennt und die Schwester gar nicht anführt (42). Es scheint sich hier um ein Versehen des Evora-Kopisten, oder des Herausgebers zu handeln, da die andere Lesart einheitlich bezeugt ist: Fr. Balthazar da Costa im Brief vom 16. 11. 1560 (P 49), Froes am 1. 12. 60 (NA III 205b und Ep. Ind. Lov. 1570, 189), Acosta-Maffei (32a), Godignus (86). Als Taufnamen zweier Königssöhne gibt Diego do Couto (Naufragio de Nao S. Thomé, R II 182) Pero de Sà und Joaõ de Sà an, während er den König Bastiaõ de Sà nennt. Vielleicht war dies ein Sohn Konstantin Gambas, der 1589 König war. Im Gegensatz zu Couto, der alle Namen der Familie Sà entnommen sein läßt, deuten andere Autoren

sein. In der vierten Woche nach Gonçalos Ankunft, am 20. Mai, während noch jeden Tag neue Taufen seiner Untertanen stattfanden, unterzeichnete er einen Brief an den Vizekönig von Indien[1]. Dieses Schreiben preist in überschwenglichen Worten sein neues Glaubensglück, die Gnade und das Blut Jesu Christi, vermittelt durch die Gunst des allerchristlichsten Königs von Portugal und seines Vizekönigs. Gamba nimmt die Angebote beider Herrscher entgegen und bietet dafür sich und sein Reich, als Unterpfand seine und seines Reiches Bereitwilligkeit, christlich zu werden[2].

Den Missionaren blieb nun die Aufgabe, die getauften Scharen zu echten Christen zu erziehen und nebenbei das Bekehrungswerk auszudehnen. Dabei trat ein Unterschied in der Methode der beiden Patres zutage.

P. Gonçalo strebte zunächst nach extensiven Missionserfolgen. Sein Ideal war, möglichst rasch die Negerländer Ostafrikas in christliche Reiche zu verwandeln, dabei möglichst vielen Einzelseelen die frohe Botschaft von der Erlösung und die Taufgnade zu bringen. Dabei scheint er keine grundsätzliche Hebung der materiellen und sozialen Volkskultur geplant zu haben. Die Bekehrung der Makaranga und der benachbarten

---

die Namen aus der Familie des Vizekönigs de Braganza oder aus dem Königshaus von Portugal. Vgl. zu dieser hier nebensächlichen Frage auch Sousa I 854.

[1] P 50/51, NA III 269, Godignus 89/90. Vgl. oben S. 1—2. — Schreiben und Lesen war in Tongue unbekannt (Fernandes 5. 12. 62, P 87), so daß nur das + am Schluß von Gambas eigener Hand stammen dürfte. Den Text wird P. Gonçalo im Auftrag des Königs verfaßt haben.

[2] P 51: . . . Assim, senhor que eu pasmo da grandeza que Va. Sa. commigo usou em me mandar convidar com meu mesmo pão e refresco s. a fé e graça e sangue de Jesu Christo sem eu d' antes em tal meza entender, e com tantas abastanças de favores e lianças assim da parte de el-rei christianissimo de Portugal como de Va. Sa. . . Senhor, eu acceito tudo o que Va. Sa. na sua me offerece e outro tanto offereço a el-rei de Portugal e a Va. Sa. de mim e de meu reino por min e por elle e creio que Va. Sa. se haverá por satisfeito de tam bom penhor de acceitar a fé de Jesus Christo de tam boa vontade e com outra tal todo meu reino, e assim se póde dizer, segundo muitos d' elle e com muito fervor receberam e recebem cada dia o santo baptismo . . . Auch die beiden Übersetzungen (NA II 269b und Godignus 90) kommen zu dem Sinn: me regnumque meum libentissimè offero. Natürlich ist an ein Freundschaftsbündnis und nicht an Unterwerfung gedacht, wie aus dem weiteren Satz erhellt: . . . veja Va. Sa. que manda de mim e de meus filhos e estado, que já estou obrigado como alvoraçado para o servir.

Botonga hielt er für eine leichte Sache, da ihre Irrtümer nicht im Verstande wurzelten und durch keinerlei Götzenpriester oder ähnliche Leute gehalten wurden — wie er meinte[1]. Daher schien es ihm genügend, wenn P. Fernandes und Bruder Costa in Tongue blieben, um die dicht siedelnden Makaranga völlig zu missionieren und zu pastorieren. An der Küste sollte eine weitere Station mit einem Pater und einem Bruder errichtet werden, die das Volk der Botonga zu bekehren hätten. An Festtagen sollten dann die Missionare zusammenkommen, damit sie nicht ganz vereinsamten, sondern Trost und Rat finden könnten[2]. Im übrigen schätzte er immer mehr arbeitsreiche Wandermission und sprach gelegentlich bittere Worte über die behaglich Frommen[3]. Fernandes und Costa begannen bereits, Kirche und Missionsstation „Mariä Himmelfahrt" zu bauen[4].

[1] Gonçalo 9. 8. 60 (P 44): . . . parece que estes abusos e outros como não sam fundados em ruim disposição do entendimento ácerca de idolos nem teem homens que lhes tratem do culto dos idolos como os mouros parece que se lhes tirarão asinha e com pouco trabalho com ajuda de Deus. Vgl. NA III 280a.

[2] Fernandes 24. 6. 60 an den Provinzial (P 24): E não sei em que se fundava o padre D. Gonçalo que nunca lhe pude tirar outra cousa senão que abastava para aqui um irmão e eu, e outro padre e outro irmão na praya e que nos communicariamos pelas festas . . . Einen Brief Gonçalos an seine Oberen aus dieser und der folgenden Zeit besitzen wir leider nicht, so daß wir seine Pläne nur in der Beleuchtung von P. Fernandes kennen.

[3] An Fr. Froes im Kolleg zu Goa schreibt P. Fernandes 25. 6. 60 (P 35): Disse-me aqui um dia o padre Gonçalo que nenhuma cousa lhe aborrecia como um homem devoto e que vós outros estaveis, n' esse collegio, chiqueiro de figos e rabaõs, focando em devação. — War es Fieberstimmung oder das Bewußtsein erdrückender Missionsaufgaben, was ihn sein geliebtes Goakolleg einen „Schweinestall voll Feigen und Rüben" nennen ließ und seine Mitbrüder „wühlend in Frömmigkeit"? Oder sollte die Stelle Interpolation eines boshaften Kopisten sein? Der Zusammenhang gibt keinen Aufschluß, da vorher vom frommen Eifer eines Königsneffen und dann von der Herstellung des Rindenstoffes die Rede ist. Im übrigen ist es Fernandes wohl zuzutrauen, daß er eine solche Äußerung Gonçalos mit heimlicher Freude festgehalten hätte. Daß dieser übrigens den Wert des Gebetes für die Mission immer noch wohl zu schätzen wußte, zeigt sein Brief vom 9. 8. 60 (bes. P 47).

[4] Gonçalo 9. 8. 60 (P 43): O padre André Fernandes e o irmão André da Costa ficam já começando a egreja e casa da invocação da Assumpção da Madre de Deus. — Da Fernandes bereits 24. 6. 60 (P 27) von einer Kirche schreibt (vam muitas á egreja), muß schon vor der Rückkunft des Bruders ein Notkirchlein bestanden haben.

So sah Gonçalo auf dem ganzen Missionsfelde nur süße Hoffnungen und reiche Früchte reifen [1].

P. Fernandes dachte mehr real. Er wollte aus dem Völklein, das seiner seelsorglichen Obhut anvertraut war, einen soliden christlichen Kulturstaat machen. Dazu schien ihm nun die Personalverteilung, die Gonçalo vorhatte, gar nicht ausreichend und passend [2]. Der Sechstagemarsch zu den Festbesuchen war ein gar teures Vergnügen, und während neun Monaten des Jahres hatte er lange Fieberwochen im Gefolge, wenn es noch gut ging: so hatte ihn die eigene Erfahrung und anderer Unglück gelehrt. Daher war seine Meinung, es sollten sich weitere Missionare möglichst nahe zusammen niederlassen. Hätten sie sich erst an Land und Klima gewöhnt und eine gewisse Fertigkeit in Beherrschung der Sprache erlangt, dann könnte man ruhig weiter getrennte Stationen anlegen. Denn sie wären dann mit dem Volke verwachsen und könnten auch ohne Gefahr reisen und sich öfter besuchen [3].

Während P. Fernandes diese Pläne seinem Provinzial vorlegte, begann er eifrig das Volksleben zu studieren und sann auf soziale Verbesserungen. Er sah im allgemeinen, abgesehen von einigen Vornehmen, einen willigen und häuslichen

---

[1] Gonçalo 9. 8. 60 (P 47); O padre André Fernandes e o irmão André da Costa ficam com sua ordem para ministrarem aquella nova egreja e de suaves esperanças e ricos fructos porque todas aquellas terras alem do Tongue ficam abaladas para entrarem no curral divino.

[2] Fernandes 24. 6. 60 (P 24): . . . aqui ha messe para muitos obreiros. E não sei . . . (wie S. 103, Anm. 2).

[3] Ebd. P 24/25: . . . se não passa este caminho sem uma grande camada de febres se não for n' estes tres mezes S. desde meado mayo até meado agosto . . . (dann folgt die Berechnung der Reisekosten und dann nochmals ein Exkurs über die Fiebergefahr; er schließt): . . . assim que o meu parecer, ao qual eu anteponho qualque outro melhor o sentir, não havendo gente para tudo n' este reino que sam mocarangas, nos haviamos de empregar em seu visinho até se homem fazer á terra e ares d' ella que sem perigo o pudessemos, andar e, o que pudessemos, praticar na lingua, e então, ainda que fossemos poucos, podiamos estar divididos, e por estarmos já feitos á terra visitar-nos mais a meude que agora no principio pelas causas que digo, e todavia como V[a]. R[a]. ordenar será melhor feito. — Daß Fernandes damit nicht meinte, Gonçalo selbst solle in Tongue bleiben, wie Chadwick (68) annimmt, ergibt sich schon daraus, daß sich seine ganze Beweisführung gegen das verfrühte Projekt einer Küstenstation richtet, für die Gonçalo selbst neue Missionare vorsah.

Sinn bei seinen Makaranga [1]. Wenn dazu eine ordentliche Rechtspflege käme, glaubte er, könnte man mit gehöriger Energie einen ausgezeichneten Staat daraus machen [2]. Aber ein Gerichtswesen suchte er vergeblich, nicht einmal Totschlag wurde bestraft. Er wünschte sehnlichst, das Recht einzuführen. Mit einem Gefängnis und kleinen Strafen wollte er beginnen, und um dies wirksam und religiös zu begründen, gedachte er die Vorliebe des Volkes für Bilder auszunützen [3]. Er wußte, daß Erklärung von Bildern der eindrucksvollste Katechismusunterricht bei seinen Schwarzen war, er freute sich an der Andacht, mit der die Makarangafrauen das Muttergottesbild und die anderen Bilder seines Kirchleins verehrten. So erbat er denn von Goa zwecks Einführung der Rechtspflege um ein Bild vom Weltgericht, das auch für den religiösen Zustand seiner Neuchristen ebenso besonders passe wie für die Exerzitanten der ersten Woche [4]. Die Teufel darauf sollten aber ja Hörner haben, eben wie die Haarfrisuren seiner Kaffern, die Fernandes übrigens abschaffen wollte, wogegen Gonçalo sie sehr gut fand, eben wegen ihrer „Ähnlichkelt mit gemalten Teufeln" [5].

---

[1] Fernandes 25. 6. 60 (P 32): . . . estes fazem tudo que lhe mandaes, com tanto que lh' o pagueis muito bem; sam pacificos se se naõ embebedam, muito domesticos e familiares, todavia ha alguns honrados como os que sam da casa real que não fazem o que digo.

[2] Fernandes 24. 6. 60 (P 27): Sam domesticos e familiares mais do que vós quereis, se tivessemos aqui gente e que aporfiasse não duvido se não que se fizesse aqui uma Republica excellente.

[3] Fernandes ebd. (P 26): . . . depois que eu aqui estou um bebado matou um mancebo. Por estes delictos nem por nenhum se faz entre elles nenhuma justiça . . . (27) Desejo grandemente introduzir-lhe a justiça, e haver-lhes aqui algum tronco e depois pouco a pouco algumas peninhas com que pudessem, e por isso desejo cá muito o retabulo que digo para ahi começar a cousa.

[4] Ebd. (P 27): Todas as mulheres mostram muita devoçam á imagem de N. S.; vam muitas á egreja ver a sua imagem e isto que vem ao olho faz n' elles muita impressão, e quadra-lhes muito declarar-lhes o que significam as imagens, e por isso mando lá pedir um retabulo do juizo, porque me parece o mais proprio para elles, como quem aos principiantes dà exercicio da prima semana. — Von der Verehrung der Frauen zum Muttergottesbild berichten auch die Briefe vom 25. 6. (P 32) und 26. 6. (P 42, NA III 271 b), ohne es näher zu bezeichnen. Nach dem Titel der Kirche zu schließen, war es wohl ein Himmelfahrtsbild, das die Missionare von Goa mitgebracht haben werden.

[5] Nach Beschreibung der Haarhörner fährt P. Fernandes am 25. 6. 60 (P 34) fort: Quizera ao principio que lh' os tiraramos que me parece fôra

Neben solchen Plänen lief die missionarische Kleinarbeit weiter. Immer noch kamen die Königskinder zu dem alten Pater, der in einer armseligen Hütte recht ärmlich lebte [1], und er gab ihnen Religionsunterricht [2]. Manchmal hatten sie auch Nebenabsichten, aber Fernandes wußte immer wieder etwas Lehrhaftes anzubringen. So kam am 25. Juni, während er eben einen Brief an fr. L. Froes schrieb, ein Prinz herein und bat ihn um ein Barett, da er sich scheren lassen wolle. Schon aus Freude darüber, daß die Teufelshörner so fallen sollten, gab ihm Fernandes das eigene Barett, das er auf dem Kopfe trug, und lehrte es ihm gleich aufsetzen und abnehmen zu Ehren des heiligen Johannes, dessen Fest man am vorigen Tage gefeiert hatte [3]. Die zwei Königssöhnchen, die gerade im richtigen Schulalter standen, wollte er am liebsten gleich von P. Gonçalo mitnehmen lassen zur weiteren Ausbildung im Kolleg von Goa. Aber dieser wagte es wohl noch nicht, den König darum zu bitten, und so wartete Fernandes einstweilen damit [4].

Als P. Gonçalo nach sieben Wochen zur Küste reiste, fühlte sich P. Fernandes mit all seinen Plänen und Hoffnungen recht einsam, aber glücklich und voll Mut. Bruder da Costa war noch zur Erholung in Inhambane, Gonçalo wollte ihn

---

cousa facil e o padre D. Gonçalo não quiz porque dizia que lhe pareciam assim muy bem, tendo similhança de diabos pintados, e por caridade charissimo que alembreis que o retabulo do Juizo que de lá peço, traga diabos com cornos.

[1] An Fr. Froes schreibt Fernandes 25. 6. 60 (P 32) nach Aufzählung der verschiedenen Vieharten: Deixemos más pousadas, ruins ceias e peiores jantares . . .

[2] Fernandes am 26. 6. 60 (P 41): N' este passo vieram aqui dois filhos d' el-rei, e porque não viessem debalde deixei de escrever e fiz-lhe a doutrina, e agora noto a obra.

[3] Fernandes 25. 6. 60 (P 32): N' este passo veiu ter comigo o principe e pediu-me um barrete que se queria trosquiar; dei-lhe o que tinha na cabeça, que por honra de S. João hontem puzera, e fiz-lhe a doutrina ou parte d' ella. — Dazu weiter unten bei Beschreibung der Hornfrisuren (P 34): . . . as cabeças dos homens não sam para ver, e por isso folgei de ver o barrete ao principe . . . Oder soll Gamba selbst dieser „principe“ gewesen sein? Doch wird er sonst immer mit „el-rei“ bezeichnet.

[4] An den Provinzial schreibt er am 24. 6. 60 (P 28) darüber: . . . tem dois de edade cada um de doze a treze annos. Disse ao padre que lh-os pedisse para levar para aprenderem n' esse Collegio, parece não se atreveu. Se não ha algum inconveniente para o anno lh-os pedirei.

nach Tongue schicken, falls er ihn dort bei entsprechender Gesundheit antreffe. Wenigstens zum Messedienen und zum Besorgen des Haushaltes hätte Fernandes gern einen Bruder gehabt — und einen Pater als Obern. Doch auch so wollte er in den Dörfern im Umkreis einer Viertelstunde taufen und Christenlehre halten[1]. Die Leute waren ja so gutwillig. Ein durchreisender Portugiese hatte in einem Dorfe sagen hören: „Wird der alte Gottesmann, der Christen macht, nicht auch hierher kommen, um uns zu taufen?". Der Gesandte eines großen Königs hatte sich eindringlich bei dem Missionar erkundigen lassen, ob sein Herr gegebenenfalls Aussicht auf die Taufe hätte, was natürlich gern zugesagt wurde[2]. Die Bewohner von Tongue selbst begannen sich als Christen zu fühlen: nicht nur, daß ein christlicher Königsneffe nicht mehr mit einem heidnischen Kaffern zusammen auf einer Matte sitzen wollte[3]; man besprach auch die christliche Sittenlehre und stritt in

---

[1] Gegen Schluß des Briefes vom 24. 6. 60 (P 29/30): O irmão André da Costa está na praia como já disse a V. R.; o padre vae determinado se o achar em disposição de o mandar para cá. Folgaria eu, ainda que não fosse mais que para me ajudar á missa e olhar pela casa até que vossa R. provesse d' outro em seu logar por sua indisposição. Se não vier já tenho feito a conta, baptisarei os que puder aqui n' estes logares de quarto de legua e mais se cumprir, ensinarei a doutrina christã aqui e lá, e encommendar me-ei a Deus até que V. R. proverá como lhe parecer mais fructo de Deus; mas ora seja só ora com um irmão que me ajude, ora com um padre que me governe estou muito mais consolado e animado do que se estiver na metade da doce França entre meus irmãos por graça e bondade do senhor. — Ob der Missionar außer einer Durchreise weitere Beziehungen zu Frankreich hatte, konnte ich nicht ermitteln (vgl. Monumenta Ignatiana, Madrid 1910, I 75 den Brief vom 30. 10. 1555, demzufolge Fernandes damals mit Theotonio da Braganza nach Paris kam).

[2] Fernandes 25. 6. 60 (P 34/35): Um portuguez veiu ha quatro dias de um logar onde diz que disseram estas palavras: „O velho de Deus que faz os christãos não virá cá baptisar-nos?" Depois que comecei esta carta me veiu a lingua dizer que muito de proposito um embaixador de um grande rei que aqui está lhe viera dizer: „ora bem, eu hei de dizer a meu senhor esta cousa, e se pela ventura elle quizer ser christão, e eu aqui tornar acharei recado para que nos vam lá baptisar?" Respondeu-se-lhe que sim, que viesse. — Vgl. P 24.

[3] Ebd. Fts.: Acabado de se facer christão um sobrinho d' el-rei assentou-se com outros christãos e veiu um de sua companhia, que era ainda gentio querer-se assentar sobre o panno onde elles estavam; nunca o consentiu, „que o cafre não se havia de assentar com os christãos".

einem Beleidigungsfalle darüber, ob der Übeltäter wohl seinen Nächsten wie sich selbst liebe[1].

So waren es gute und weite Missionsaussichten, die P. Gonçalo in Tongue zurückließ, als er Mitte Juni von dort fortzog.

7. P. Gonçalos Missionsreise zum Monomotapa.

Bereits bei seinem Februaraufenthalt in Mozambik hatte P. Gonçalo weitere Erkundigungen über Monomotapa eingezogen und dabei sehr gute Nachricht erhalten[2]. Jetzt, da er seine Aufgabe in Tongue durch Bekehrung des Königs und Schaffung einer geschlossenen christlichen Gemeinde erledigt sah[3], konnte er die dortige Christenheit dem Eifer des P. Fernandes überlassen und selbst seiner zweiten, größeren Mission nachgehen: den Goldkaiser, den mächtigsten und einflußreichsten unter den Bantuherrschern Ostafrikas, für den Glauben zu gewinnen. Um die nötigen Vorbereitungen zu treffen, mußte er zunächst nach Mozambik zurückkehren[4].

Seine Fahrt von Tongue zum Hafenort Inhambane war

---

[1] Fernandes 26. 6. 60 (P 42): E apraz-lhes tanto isto [sc. mandamento] que os que o ouvem o vam dizer aos outros e disputam sobre isso como aconteceu que um fez não sei que desaguisado a outro pequeno e elles disputavam entre si, se aquelle amava ao proximo como a si mesmo, e outras mostras muitas de serem muito bons christãos. Vgl. NA III 271b.

[2] Gonçalo an den Provinzial im Brief vom 12. 2. 60 (P 22): de Manamotapa achei muy melhor informação, e crcio que foi esta missão de tanta edificação para cá segundo em todos se sente.

[3] Gonçalo 9. 8. 60 (P 43): E segundo minha somma bautisaria até a minha embarcação 450 xpãos e quasi todos do Tongue ou tam junto que se poude facilmente grangear. — Was Godignus (90) von einem offiziellen Abschied bei Gamba schreibt, ist möglich, aber nicht weiter nachweisbar.

[4] Als neue Quellen treten in diesem Kapitel vor allem hinzu: manche Aussagen im Informationsprozeß, der 1602/03 über den Tod P. Gonçalos in Ostafrika aufgenommen wurde und dessen Akten mir vorliegen (vgl. oben S. 24—26), ferner der Bericht Fr. Froes' über den Tod und die letzte Reise Gonçalos vom 15. Dezember 1561 (vgl. oben S. 17—21); ich zitiere nach P und führe die wichtigeren Abweichungen der Handschriften und Übersetzungen an. Endlich der Bericht des Lizentiaten Barbuda vom 1. September 1627 bei Telles (164—166; vgl. oben S. 26—27). — Godignus (101—114) hat hier stellenweise Quellenwert, da er eine sonst nicht bekannte Tradition aus Sena-Tete zu benützen scheint; ebenso für den Anfang der Fahrt Sacchini (153 n. 121 f.), der einen Brief Gonçalos an den General verwertet, der nicht aufzufinden ist.

eine wahre Missionsreise. Es war ja auch Juni, die gesunde, frische Zeit zum Wandern [1], und so konnte er sich ohne Fiebergefahr länger in den einzelnen Dörfern aufhalten. Bei den Botonga fand er die gleich gute Disposition zur Annahme des Christentums wie bei den Makaranga [2]. Zudem dürften die Leute am „Makarangaweg" bereits von der Aufsehen erregenden Bewegung zum Christentum in Tongue gehört haben, und damit mag der Wunsch rege geworden sein, ein gleiches zu tun wie der vornehmere Stamm und sich ebenfalls mit der Portugiesenreligion zu befreunden. So taufte Gonçalo, gewissermaßen im Vorübergehen, drei Botongascheiks mit einer Anzahl ihrer Leute und konnte seinem Provinzial mit Rücksicht auf die beiden gewonnenen Bantuvölker das frohe Wort des Patriarchen Jakob schreiben: „Ohne Stab überschritten wir den Jordan und siehe, mit zwei Völkern kehren wir zurück" [3]. Auch nahm der Missionar einen Königssohn mit sich, um ihn feierlich in Mozambik zu taufen. Sein Vater soll ein mächtigerer Herrscher gewesen sein als der eben bekehrte Gamba; vielleicht behauptete das der Oberscheik der Botonga von sich, der nicht allzuweit von Inhambane landeinwärts wohnte, und von dem Fernandes meinte, ein eigener Brief vom Vizekönig würde auch ihn gewinnen. Jedenfalls war der genannte königliche Vater selbst entschlossen, Christ zu werden, aber Gonçalo glaubte, man könne damit warten: er sei sicher für dieses Jahr und zeige guten Willen [4].

---

[1] Fernandes 24. 6. 60 (P 24 und 29).

[2] Gonçalo 9. 8. 60 (P 44): elles não teem lei de mouro nem mais culto divino que os mocarangas, e falo dos botongas d' aquelle terra de Inhambane e da praia que dizem caminho de Mocaranga. Assim uns como outros nos mostravam grande facilidade para receberem a fé . . .

[3] Gonçalo 9. 8. 60 (P 43): Eu a minha passada pelo caminho de Tongue até a praia do porto onde me havia de embarcar para tornar a Moçambique bautisei xeques que sam como regulos de seus logares; estes sam botongas e os do Tongue Mocarangas e assim que „sine baculo transivimus Jordanem et ecce cum duabus turmis regredimur." — Die Schriftstelle ist sehr frei nach Gn 32, 10 b. NA III 279 b ist korrigiert: „In baculo". — Daß es gerade 3 Scheiks waren, weiß Sacchini (153 n. 221). Auch Fernandes erfuhr in Tongue bald von der Missionstätigkeit Gonçalos: o padre vae bautisando por esse caminho (24. 6. 60, P 24).

[4] Gonçalo 9. 8. 60 (P 43): Eu trouxe em minha companhia um filho de outro rei maior que o convertido para se fazer christão aqui em Moçambique, e seu pae já la dizia que o queria ser; mas cremos está seguro para

Wieder kam unser Missionar zu dem schönen Fleckchen Erde, wo die Portugiesen ihre Faktorei aufgerichtet hatten, zum Hafenort Inhambane; er konnte sich keinen geeigneteren Platz zu frommer Betrachtung denken als diese Wiesenterrasse am weiten Meer, lieblich, gesund, einsam, beschattet von den schönsten Bäumen[1]. Hier taufte er acht Kinder, für die er seine Mitbrüder in Goa um ein besonderes Ave bat[2].

Von Gonçalos Seefahrt bis Mozambik wissen wir nur, daß er in Sofala einen neuen Boi mitnahm. Es war der junge Antonio Vas, ein getaufter Mohammedaner, der von da an ständig bei dem Pater blieb und noch als sechszigjähriger Alter beim Informationsprozeß zu Machapa vieles von ihm zu erzählen wußte[3]. Im übrigen fühlte Gonçalo auf der Rückkehr von

o anno e pareceu ao presente acudir ao que boamente pedimos. — Vgl. NA III 279b und Godignus (91). Dazu Fernandos 24. 6. 60 (P 28). Auch Chadwick nimmt einen Botangascheik an (70).

[1] Gonçalo 9. 8. 60 (P 45). Zur Wiedergabe von „edificado de arvores formosissimas“ vgl. NA III 280b (ripieno d' arbori bellissimi) und R II 94 (adorned with splendid trees). Über die Faktorei vgl. Paiva (12) und Theal, History I 300; letzterer läßt die portugiesischen Händler in Inhambane auf Gonçalo warten und diesen dann mit ihrem Schiff nach Mozambik fahren, wofür die Quellen keinen Anhalt bieten. — P. Fernandes teilte Gonçalos Bewunderung für den Hafenplatz keineswegs, schon wegen des habsüchtigen Charakters der Küstenleute (24. 6. 60, P 28).

[2] Gonçalo ebd.: Aqui tambem fiz uns oito christãos quasi todos segundo a edade e disposição da alma innocentes, peço-vos irmãos um Ave Maria o dia que esta lerdes, para elles por um especial respeito. — Es dürfte sich wohl um Sklavenkinder handeln.

[3] Informationsprozeß 1602 (ich kürze ab: Proz. I; S. 24): Depositio Antonij Vas personae naturalis de Soffalia ex stirpe Maura Christiani effecti in Soffalia testis jurati ad sancta Euangelia . . . interrogatus super ejus etate dixit esse etatis sexaginta annorum parum plus uel minus . . . Interrogatus testis super contentis in primo articulo retroscripto respondit quod ipso existente in Soffalia aduenit Pater Gundisaluus ex Inambane . . . (25) quando pater discessit ex Soffalia uersus Manamotapa ipse uenit in simul cum patre et semper cum eo stetit usque ad suam mortem . . . — A. Vas wurde als 4. Zeuge am 27. Dez. 1602 in der Rosenkranzkirche zu Machapa von dem Dominikanervikar Johannes de Annuntiatione vernommen. Der 1. Artikel des Interrogatorium lautet: Discessit Pater Don Gundisaluus de Silueira ex civitate Goa ad loca de Inhambane et Manomotapa anno Millesimo quingentesimo sexagesimo ad Euangelium predicandum genti barbarae et feroci illarum Regionum et peruentus ad Inhambane ubi unam ualde periculosam infirmitatem sustinuit baptizauit Regem et Reginam ac unam suam sororem et filios atque Consanguineos cum Primatibus Regni ac aliam magnam gentis popularis mul-

seiner ersten, so erfolgreichen afrikanischen Missionsreise das reine Glück solcher Apostelfahrten und verglich sich mit den vielen Goldsuchern, die damals um eitles Metall dieselben Wege gingen. Eine herrlichere Goldader und reichere Minen hatte er entdeckt, ohne Rast wollte er einzig diesen Goldhandel für seinen Gott betreiben, der ihn auf dem Meer und in den Bergen trotz ruheloser Fahrt stillen Seelenfrieden finden ließ[1].

Im August war P. Gonçalo in Mozambik und rüstete sich zur Reise ins Reich des Monomotapa. Der Kapitän Pantaleão de Sa half ihm wieder wie im Frühjahr und sorgte besonders für die nötigen Geschenke für den großen und wohl etwas verwöhnten Goldkaiser[2]. Die Gerüchte über die Zustände in dessen Land scheinen damals ziemlich düster gewesen zu sein. Denn der tapfere Missionar, dem ein Oberer nachgesagt hatte, man könne ihn seinerzeit am besten gegen den Antichrist schicken[3], bat nun seine Mitbrüder dringend ums Gebet: „Denn ich gehe allein nach Monomotapa, wo der Teufel starke Krallen

---

titudinem et illic relicto Patre Andrea Fernandez Sacerdote eiusdem Societatis in cultiuationem ac conseruationem illarum nouarum plantarum sub magnis periculis tempestatum et magnis laboribus et cibi penuria et denique peruenit ad Manomotapa. — Zur Mission in Inhambane wissen die Zeugen nichts Neues zu berichten. (Bei der Wiedergabe der Handschrift löse ich die selbstverständichen Kürzungen auf.)

[1] Sacchini (153 n. 222): . . . in quadam ad Praepositum Generalem epistola: „Ego, inquit, Pater mi, incidi in venam sanctae huius negotiationis beatae obedientiae ductu, nec animus ultra est alias fondinas usquam, nec quietem, aut artes cogitare. Nam si loquendum est ex experimento, quod in mari montanisque capitur, ibi Deus abscondit plenitudinem ac suauitatem diuinitatis & humanitatis suae spiritualiter ijs repositam, qui deligunt ibi habitationem ac requietem ad lucra Redemptoris“. Dazu paßt ein merkwürdiges Wort aus Gonçalos Brief vom 12. 2. 60 (Sousa I 852): experimentey que Deos me sabia melhor no mar, que na terra . . . Vgl. Godignus (74).

[2] Froes, da morte (so kürze ich seinen Bericht vom 15. 12. 1561 nach der Überschrift des Originals; P 55): veiu-se a Moçambique com determinação de se fazer prestes para ir ao imperio de Manamotapa (negoceado por Pantaleão de Sá, capitão de Sofala, das peças necessarias para el-rei e tudo o mais que convinha). — Die eingeklammerte Stelle fehlt in MK; da sie aber sonst ausnahmslos bezeugt ist, selbst im Entwurf Kl, so dürfte es sich um eine Auslassung des modernen Kopisten handeln. Vgl. NA IV 107, Godignus (101). Den Fehler der Ep. Ind. (Lov. 1570; 189) über den Umweg Gonçalos über Goa, s. oben S. 16 f.

[3] Godignus (108) führt diesen Ausspruch von P. Ant. Quadros an.

hat, wie man erzählt“ [1]. Ganz allein ging er nun natürlich nicht, aber ohne gleichgesinnten Helfer, ohne Mitmissionar. Zwei Bois begleiteten ihn: Antonio Vas aus Sofala und der Inder Kallixto [2]; als Dolmetscher hatte er den Inder Antonio Dias Saramala, während einige Portugiesen wohl aus Handelsrücksichten sich anschlossen [3]. Darunter war Francisco Borchado, vermutlich derselbe, der später als Kapitän der Sambesimündung eine wichtige Stellung einnahm und als reicher Gutsbesitzer vom Luabo bis zum Kilimane ein liebevoller Herbergsvater für Missionare und Schiffbrüchige war [4]. Das Schiff, in dem Gonçalo diesmal den Wasserweg zurücklegte, war eine Fuste, ein kleines Segelschiff mit Rudern [5].

Von Mozambik fuhr man ab am 18. September 1560 [6]. In der zweiten Woche der Seereise, nahe an der Mündung des Mafuta, geriet das Schifflein in einen heftigen Sturm und die

---

[1] Gonçalo 9. 8. 60 (P 48) bei den Gebetsempfehlungen am Schluß: ... de mim agora em particular vos encarregae, pois que só me vou a Menomotapa onde dizem que o diabo tem grossos gadanhos ... Vgl. N A III 281 a, R II 96, Godignus 88. Ich ziehe die wörtliche Übersetzung des letzten Ausdruckes vor.

[2] Hum moço Canarim por nome Calixto: Sousa I 855. Dies mag goanische Überlieferung sein, weil ja einer der beiden Jungen Gonçalos nach dessen Tode dorthin kam (Froes, da morte, P 67).

[3] Godignus (102): cum sex Lusitanis, Francisco Borchiado, Frãcisco Costa, Aluaro Prima, Antonio Diazio, qui interpretem agebat, & aliis duobus, quorum ignota mihi nomina ... Die ersten zwei Zeugen beim Informationsprozeß in Sena (23. 3. 1602, Proz. I 9 und 17) berufen sich bei ihren Aussagen zu den ersten Artikeln auf Franciscus Borchado, Franciscus da Costa, Aluero de Pigna, Rodericus Carauallo und Antonio Diaz Saramala; letzterer wird von beiden als „homo Indianus“ bzw. „persona Indiana“ bezeichnet.

[4] Santos I 72, 1; II 57, 1; 58, 1; 70, 2; 71, 2. Theal, History I 379. — Allerdings schreibt Santos stets Brochado, aber das dürfte bei der unsicheren Schreibart der port. Eigennamen und ähnlichen Umstellungen bei anderen Wörtern (z. B. borcado=brocado) keinen Unterschied bedeuten.

[5] Froes da morte (P 55): em uma fusta pequena. — Godignus (102) übersetzt mit Myoparo, Maffei (-Acosta 32 b) mit biremis. Chadwick nennt das Fahrzeug zambuco (73). Ich glaube nicht, daß diese Verwechslung zulässig ist.

[6] Froes, da morte (P 55). — Godignus (101) gibt an: quarto decimo calendas Septembres, was wohl ebenso wie oben die Iden des Februar ein chronologisches Versehen ist. Sacchini (153 n. 222) korrigiert in „decimo quarto Kalend. Octobris“, während Sousa (I 855) mit „dezanove de Agosto“ den Fehler übernimmt. Ebenso Chadwick (72), der übrigens die an sich so einfache Frage nicht entscheiden will. Sicherlich ist an Froes festzuhalten.

Wogen drangen bedrohlich herein [1]. In der höchsten Not kniete Gonçalo mutig aufs Deck nieder und betete laut um Rettung. Das Unwetter ließ bald nach, und bei ruhiger See landeten sie in der Mafutamündung, am Vormittag des 30. September [2]. Sogleich ließ der Missionar seinen Reisealtar im Sande aufstellen und las die heilige Messe. Freilich hatte er dabei noch mehr als seine Gefährten unter der vollen tropischen Mittagssonne zu leiden, machte sich aber nicht viel daraus [3].

Nach dreitägigem Aufenthalt, der wohl zur Ausbesserung des Fahrzeugs nötig war, segelte man weiter zum Kilimane, dessen Mündung wieder in harter Seenot errungen werden mußte [4]. Eine große Ortschaft lag in der Nähe, und dort nahm der portugiesenfreundliche Mingoaxane, König von Quiloa, die müden Reisenden gastlich auf. Zwar war er Mohammedaner, aber da er weder Moscheen in seinem Dorfe hatte noch sonst viel vom Islam wußte, wollte er gerne das Christentum seinen Untertanen predigen lassen. Wieder hatte Gonçalo die Versuchung zu überwinden, ob er nicht einen kleinen, sicheren Erfolg der großen, unsicheren Mission weit drinnen im Kaffernlande vorziehen solle. Sein Pflichtbewußtsein siegte und der Gedanke, daß die Bekehrung des einen mächtigen Fürsten all die kleineren Herren zum gleichen Schritt bewegen werde.

---

[1] Froes ebd. Die Mafuta-Mündung soll nach ihm 90 leguas von Mozambik entfernt sein. Sousa (1 855) konnte einen Fluß dieses Namens auf seinen Karten nicht finden, setzte ihn daher = Loranga; denn mafuta sei kaffrisch = manteyga (= Fett; wie jetzt noch im Suaheli); im Loranga aber landeten die kleinen Lebensmittelschiffe, also mafuta = Loranga. Jedoch fand P. Monclaro 1572 nahe beim Kilimane einen Fluß Mafuta (R III 172); es mögen beide Namen vorgekommen sein, vielleicht für den gleichen Fluß. Vgl. Chadwick 73.

[2] Froes, da morte (P 55): Poz-se o padre em cima do baleu (MK: baileu, KI:-) da fusta em geolhos com as mãos e olhos alevantados para o ceu encommendando a Deus a si e aos mais e prouve (MK: Aprouve) a Nosso Senhor que os oviu a todos e cessou depois a tempestade ficou o mar tranquillo, abocaram o rio, e entraram dentro dia de S. Jeronymo. — Godignus (102) führt als Gonçalos Worte an: Domine, salua nos, perimus (Mt 8, 25) und läßt die Erhörung confestim eintreten, wie Jarric soudain (160). Die Literatur ist beiden gefolgt (bes. „Kreuz und Schwert“ 1895, 287 f.). Doch wurde in keinem der Prozesse das Ereignis als Wunder angegeben.

[3] Froes ebd. Der Satz, daß sich Gonçalo die Hitzblasen auf dem Kopf durch keine Medizin heilen lassen wollte, sondern einfach von selbst vergehen ließ, fehlt im Entwurf vom 1. Dez. (KI 2).

[4] Froes, da morte (P 56). Den Gedanken an eine Schiffsreparatur hat Guzmann (214).

Voll Freundlichkeit bot Mingoaxane dem Missionar zur Weiterfahrt ein leichteres, schnelleres Schiff an. Aber Gonçalo fand die getreue Fuste sicherer, und sie schieden unter gegenseitigen Höflichkeiten [1].

Ein neuer Sturm machte ein abermaliges Landen in der Bucht von Linde nötig. Nach dreizehn Tagen segelten sie weiter in Begleitung eines Pangaio, der bald darauf scheitern sollte, während die Fuste die Kuamamündung und damit die Hochstraße zum Land des Monomotapa gewann [2]. Zwei Tage lagen sie hier. P. Gonçalo las wieder die heilige Messe und knüpfte eine Ansprache an. Er betonte die Bedeutung seiner Missionsreise und bat seine Begleiter ums Gebet für deren glückliches Gelingen. Für sich selbst ersuchte er um Nachsicht für die kommende Flußfahrt: er wolle sie in einsamer Zurückgezogenheit, in Vereinigung mit Gott verbringen.

So ließ er sich denn um das Sonnenzelt auf dem Schiffchen dunkles Kafferntuch hängen und blieb einsam in der so geschaffenen Zelle. Einmal im Tage sollte man ihm ein wenig

[1] Froes, da morte (P 56): Chegados a terra foram a um logar principal aonde el-rei ne Guiloa (MK 2 und KI 2: Quiloa) muro que se chama Mingoaxane lhes fez grande agasalhado e por elle ser amigo dos portuguezes, e não ter mesquitas nem outras observancias da seita mahometica mandou algumas cousas de mantimento ao padre E fallando depois ambos ácerca da conversão lhe disse que todos os que em suas terras se quizessem fazer christãos lhe daria para isso licença e folgaria muito der ser (MK 2: ter) quem em seu reino ensinasse a lei verdadeira de Deus. Porém como o padre levava por seu principal (MK: + intento) a conversão da principal pessoa d'aquelles reinos que era o rei de Manamotapa não quiz ali deter porque lhe pareceu tambem que seria cousa facil a conversão d'este reino, feito o maior. Offereceu-lhe el-rei outra embarcação para irem mais despejados. Não quiz o padre acceitar por ser muito mais segura a fusta e despedindo-se d'elle com muitos signaes de amor . . . Sousa (I 855) liest neben Mingoaxant für den Königsnamen auch Moxoxoma. — Über die gedrückte Stellung des Islam am Kilimane etwa ein Menschenalter später s. Santos I 72. — Chadwick (74) weist darauf hin, daß die Bezeichnung „König von Giloa“ unkorrekt ist. Sollte sich wirklich der kleine Herrscher am Kilimane für den mächtigen König von Kilwa ausgegeben haben? Wäre es nicht eher möglich, daß auch dort unten ein kleines Reich Quiloa hieß, vielleicht ein früherer Versallenstaat von Kilwa oder eine Kolonie von dort?

[2] Froes, da morte (P 56). — Guzman weiß nur von 3 Tagen Aufenthalt in Linde (215), während Volkius (58) die 13 Tage beim „mahumetanischen König“ zubringen läßt. — Zur Schiffahrt auf dem Sambesi im 16. Jahrhundert vgl. Santos I 45 f. und Paiva 56[1].

Essen mit Wasser reichen. Gebet, Betrachtung und fromme Lesung erfüllten diese stille Zeit seiner „Missionsexerzitien“, die eine Woche dauerten [1]. Denn so lange währte die Fahrt flußaufwärts bis zur Insel Inhangoma. Als sich Gonçalo dort erkundigte, wie weit Sena sei, sein nächstes Reiseziel, konnte es ihm der Schiffsmeister bereits zeigen: es war nur mehr einen Büchsenschuß weit. Ergriffen von dem Gedanken, nunmehr seinem Missionsfeld ganz nahe zu sein, ließ der Pater alle niederknien und ein Vaterunser und Ave zu „U. L. Frau von der Gnade“ für die Bekehrung des Königs von Monomotapa beten [2].

Bald war man in Sena. Der Ort lag damals unmittelbar am südlichen Sambesiufer [3]. Es war ein großer, bedeutender Handelsplatz, an dem sich auch etwa fünfzehn Portugiesen und einige christliche Inder angesiedelt hatten [4]. Da Gonçalo von hier aus eine Botschaft an den Monomotapa sandte, der noch weit entfernt wohnte, und auf Antwort warten wollte, mußte er mehrere Wochen dort bleiben. Voll Freude darüber, einen Pater so lange bei sich zu haben, bauten ihm die Inder mit Hilfe der Portugiesen ein eigenes Strohhüttlein, wo er nun jeden Tag zelebrieren konnte [5].

[1] Froes, da morte (P 56/58). Gonçalos Speise war „uma mancheira de grãos torrados,“ seine Lesung das Brevier und „cathalogo dos santos“. — Über das einheimische Baumwolltuch bertangil s. Santos I 8 a, 74, 98 a und bes. Monclaro (R III 185). Die Zurichtung der Zelle auf der fusta erinnert an die jetzt noch im Sambesigebiet gebräuchlichen Hausboote (Monclaro R III 172; C. Peters, Im Goldlande des Altertums, München 1902, 41, 46, 338; C. Wehrmeister, Vor dem Sturm, S. Ottilien 1906, 211).

[2] Froes, da morte (P 58): . . . Fel-os o padre então pôr em geolhos para que rezassem um „pater noster“ e uma ave maria a Nossa Senhora da Graça pela conversão de el-rei de Manamotapa. — Über die Inseln im Sambesi und die oberste Schiffahrtsgrenze vgl. Santos I 45 f., Monclaro in R III 175 und 177, Sousa II 608.

[3] Über Sena und Tete handelt lib. II c. 8 von Santos (I 52 ff.). Nach Peters (Im Goldland. 21) liegt Sena gegenwärtig 4 km vom Sambesi entfernt.

[4] Froes, da morte (P 58). — Santos fand im August 1590 in Sena über 800 Christen, davon etwa 50 Portugiesen, sonst Inder und Kaffern (I 52 b). P. Monclaro beurteilt Sena als „huã povoaçaõ pequena de palha metida em hum mato“ (1572, R III 175).

[5] Froes, da morte (P 58): E porque o padre alli havia de estar alguns dias esperando por recado de el-rei de Manamotapa para lhe ir fallar, fizeram os christãos ge cá da India com os portuguezes uma choupanasinha ao padre onde se agasalhava e dizia todos os dias missa. — Als Aufenthaltszeit

An Arbeit fehlte es dem Missionar in Sena nicht. Die Christen an diesem Handelsplatze waren seelsorglich völlig verwahrlost, und es ist nicht bekannt, daß ein Geistlicher vor Gonçalo so weit ins Innere gedrungen wäre. Vor allem galt es, die Eheverhälnisse der Gemeinde zu ordnen und überhaupt christliche Lehre und christliches Leben wieder aufzufrischen. Ein großes Arbeitsfeld boten auch die Sklaven der Portugiesen. Ein weiterer Unterricht durch ihre christlichen Herren wäre wenigstens möglich gewesen: jedenfalls taufte Gonçalo alle, so daß er während seines etwa sechswöchigen Aufenthaltes ungefähr an fünfhundert dieses Sakrament spendete[1].

Dabei vergaß er die Mission unter den freien Kaffern nicht. Durch das Studium des Makarangadialektes, der hier einige Abweichungen von dem zu Inhambane aufwies, suchte er sich immer mehr vom Verkehr durch den Dolmetsch freizumachen und so auf seine Monomotapamission vorzubereiten[2].

---

in Sena werden weiter unten (P 59) zwei Monate angegeben, während Godignus (109) gar vier Monate annimmt. Ich berechne die Zeit auf höchstens 6 Wochen: als Ankunftsdatum in Sena läßt sich der 24. Oktober als frühester Termin ziemlich sicher feststellen (vgl. Zeittafel) und die Ankunft beim Monomotapa am 26. 12. 1560 dürfte ebenfalls sicher sein. In den dazwischenliegenden 9 Wochen mußte der Weg zum Monomotapa 3 mal gemacht werden: von Gonçalos Boten hin und zurück und dann einmal von dem Missionar selbst: so bleiben höchstens 6 Wochen für den Aufenthalt in Sena. Vgl. Chadwick 76. — Die Entfernung von Sena bis zum Hof schätzt Godignus (109) auf 200 leguas, Monclaro 1572 gar auf 280 (Boletim 1883, 549; R III 187 liest 250). Nach dem Kapitän von Mozambik Estevaõ de Ataide (Brief vom 20. 1. 1608 bei Sousa II 608 f.) berechnet sich die Entfernung auf 110 — 135 leguas und P. Julius Cesar S. J. brauchte 1620 von Tete aus 15 Tage (Sousa I 838); diese beiden letzten Angaben bestätigen das Resultat unserer Berechnung und beruhen auf eigener Erfahrung.

[1] Froes, da morte (P 58): E por a maior parte dos christãos que ali havia estarem amancebados, fel-os o padre a quasi todos casar; administrando-lhes os sacramentos; ensinava-lhes a doutrina . . . Aqui baptisou os escravos portuguezes (MK 4: dos Port . . .) e gente de suas familias que seriam até quinhentas personas pouco mais ou menos. — Ein Bedenken betreffs der Rassenmischehen scheint Gonçalo nicht gekommen zu sein. Livingstone hörte einst im Sambesigebiet von einem „menschenfreundlichen Portugiesen“ über die Mischlinge das harte Urteil: „Gott schuf weiße und schwarze Menschen, aber der Teufel schuf Halbkasten“ (Livingstone, Neue Missionsreisen, Jena-Lpz. 1866, I 53).

[2] Froes, da morte (P 58): occupava-se tambem em aprender a lingua do Mocaranga porque a de Inhambane já a sabia. — Der Chronist beachtet hier nicht, daß in Tongue auch Makaranga wohnten, und daß Gonçalo an

Auch besuchte er öfters einen nahen Fürsten, den König von Inhamior, und brachte ihn soweit, daß er samt seiner Frau und seinen acht Söhnen Christ werden wollte. Doch schien es dem Pater hier noch mehr wie in Quiloa vom diplomatischen und missionspolitischen Standpunkte aus ratsam, den Vasallen nicht vor dem Kaiser zu taufen; er vertröstete also seinen Katechumenen auf später[1].

Die freien Stunden, die dem Missionar bei diesen Arbeiten übrigblieben, soll er am liebsten in einsamem Gebet unter einem Baume verbracht haben. Man wunderte sich über seine Genügsamkeit; so sahen ihn manche von einer Frucht essen, die wie Rindsleder schmecken soll: doch der Missionar meinte lächelnd, sie sei so gut wie ein Lissaboner Pfirsich[2].

---

beiden Orten nie die Sprache vollständig beherrschte. Tatsächlich wurde aber am Hofe des Monomotapa ein reineres, schöneres Makaranga gesprochen als in der „Provinz“ (Santos I 55b & 63b). Es konnte schon zur Kontrolle des Dolmetsch ratsam sein, sich einigermaßen damit vertraut zu machen.

[1] Froes, da morte (P 58 f.): D' este logar de Sena ia o padre os mais dias a visitar el-rei de Inhamior, que estava uma legua d'ahi (KI 4: 30 miglia), gentio e sugeito tambem ao rei de Manamotapa, e fallando o padre por algumas vezes com elle lhe disse o rei que de muy boamente se queria fazer christão com sua mulher e oito filhos que tinha se o padre os quizesse baptizar. O padre por não ter quem deixar com elle para o ensinar e lhe dar noticia das cousas de Deus disse-lhe que seria melhor e mais conveniente fazer-se primeiro el-rei de Manamotapa, porque seria aggraval-o fazendo outros primeiro christãos, que perservasse no desejo e admoestasse aos seus a terem fé e esperança em Deus pois estava certo Deus lhe não havia de faltar. — Santos (I 52b) schreibt von Sena, es liege „nas terras da cidade Inhamioy, sojeita ao Manamotapa.“

[2] Diese Senatradition berichtet einzig Godignus (110 f.): Praeterea destinatis Gonzalus horis in locum secedebat ab hominum frequentia remotum; ibi sub arboris umbra considens, longos cum Deo trahebat sermones. Visus etiam nonnunquam est, pomum colore quidem aureum & pulchrum aspectu, sed gustui peracerbum, & odore tetrum, quadam ex arbore decerpere, tantoque voluptatis sensu se illo cibare, ac si nihil edere posset iucundius. Quinetiam rogatus, qui posset rem tam acerbam ore contingere, respondit, si ratio saporis habeatur, nullum inter illud pomum & Olyssipponense persicum apud se discrimen esse: in suauibus quippe et amaris cibis ita gustatus sensum castigarat, ut discernere sapores non posset. — Sousa (I 856) beschreibt die Frucht näher: Ha por estes matos huma arvore, cujo fruto recende muyto ao longe, & assim no cheyro, como na cor, se assemelha ao pero de Rey, porèm levado à boca sabe a couro seco de boy. Soll es der Goldapfel gewesen sein, den O. Dapper erwähnt (Africa, Amsterdam 1670, 629)?

Die Zeit nahte, wo man eine Rückkehr des Boten vom Monomotapa erwarten konnte, und deshalb sandte Gonçalo noch schnell seinen Schiffsmeister nach Tete mit einem Briefe. Er wollte einen dort wohnenden Portugiesen, Gomes Coelho, mit zum Goldkaiser nehmen, da er mit diesem befreundet und der Sprache ganz mächtig sein sollte. Bis nach einer Woche der Schiffsmeister mit Gomes Coelho auf seinem Boote zurückkam, war auch schon Antwort vom Monomotapa eingetroffen und ein Gesandter, der den Misssionar zu dessen Hof begleiten sollte[1]. Gleich brach man auf, zunächst gegen Tete, und zwar auf dem Landwege, während das Gepäck langsamer dorthin nachgeschafft wurde[2]. Jedoch ließ es sich der Pater nicht nehmen, seine Meßgeräte mitsamt dem Stein des Reisealtars selbst zu tragen. Bei den Flußläufen, die zu überqueren waren, ergab dies manche Schwierigkeiten, denn die Regenzeit begann. Man erzählt, über einen besonders tiefen Fluß hätten die Kaffern unseren Missionar, der nicht schwimmen konnte, in einem großen Topf befördert, den sie schwimmend vor sich hinüberstießen[3].

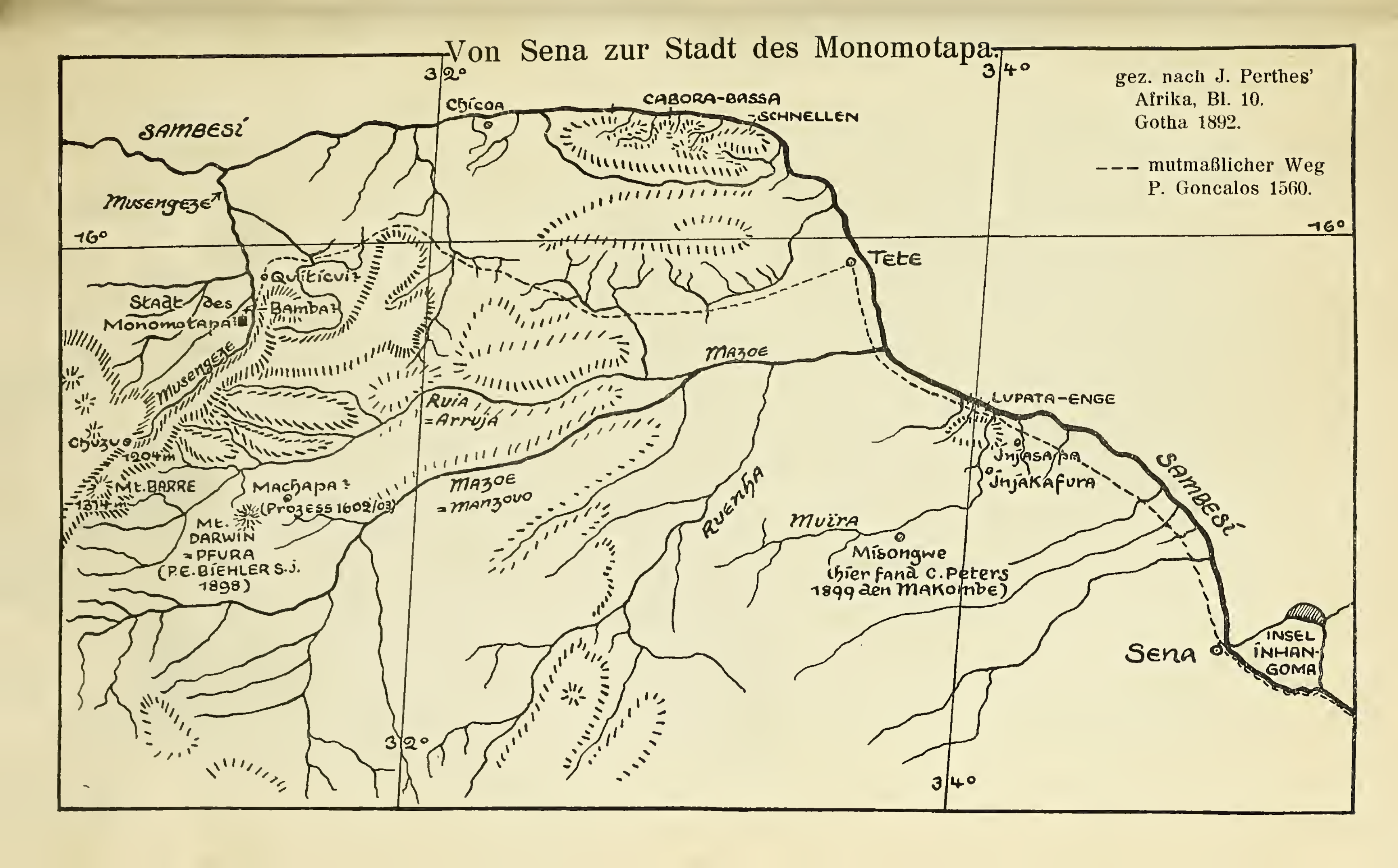
In Tete hielt sich Gonçalo nicht lange auf: doch taufte er den Dorfbeherrscher, den Fumo von Tete mit seiner Tochter

---

[1] Froes, da morte (P 59). Die hier auf 100 leguas angegebene Entfernung Sena-Tete schätzt Santos (II 72, 2) auf 60 leg., ebenso Sousa (I 833). — Acosta-Maffei (34a), Guzman (215) und Jarric (163) lassen als Gesandten vom Monomotapa Antonio Caiado kommen. Dies scheint mir ausgeschlossen, da ja dieser damals am Hofe weilte und Gonçalo dort empfing (P 60).

[2] Froes, da morte (P 59): Veiu alli ter com o padre Gomes Coelho e tornaram para o mesmo logar de Tete e porque era já por terra ficou o fato para vir de vagar. — Der gewöhnlichere und langsamere Weg war wohl der zu Schiff auf dem Sambesi.

[3] Froes, da morte (P 59): Levava o padre sómente consigo os ornamentos ás costas e muitas vezes passava ribeiras com agua pelo pescoço e os ornamentos com sua pedra d' ara, calix e todo o mais apparelho da missa á cabeça ou alevantado nas mãos e assim caminhava. (Outro rio passou que por ser muito largo e o padre ir carregado e não poder nadar meteram-n' o os cafres em uma panella muito grande larga por cima e iam todos nadando pegados a ella até que o puzeram da outra banda do rio) ( ) fehlt in Kl 5. — Godignus (111) läßt nur das Gepäck in „vase fictili" bergen; Sacchini (154n, 229) nimmt kritisch dazu Stellung und entscheidet für Godignus als für die wahrscheinlichere Ansicht. Ich überlasse es den Ethnologen, am Sambesi einen Topf für Personenverkehr festzustellen. — Um Weihnachten ist am Sambesi der Höhepunkt der Regenzeit (Peters, Im Goldland . . . 333).



Von Sena zur Stadt des Monomotapa.
gez. nach J. Perthes' Afrika, Bl. 10. Gotha 1892.
--- mutmaßlicher Weg P. Goncalos 1560.
32°
34°
16°
Chicoa
CABORA-BASSA -SCHNELLEN
SAMBESI
Musengeze
Quiticui?
Stadt des Monomotapa?
Bamba?
Musengeze
Chuzuo
1204 m
Mt. BARRE
1314 m
Machapa?
(Prozess 1602/03)
Mt. DARWIN
= PFURA
(P. E. BIEHLER S. J. 1898)
Ruia
= Arruja
Mazoe
Mazoe
= Manzovo
Tete
Ruenha
Muira
Misongwe
(hier fand C. Peters 1899 den Makombe)
Lupata-Enge
Injasapa
Injakafura
Sambesi
Sena
INSEL INHAN-GOMA



und spendete den Christen dortselbst die nämlichen geistlichen Wohltaten wie in Sena[1].

Den Weiterweg bis zur Stadt des Monomotapa hat Gonçalo wohl mit seinem ganzen Gepäck in größerer Karawane zurückgelegt[2]. Nur wenige Züge sind uns davon überliefert. Gomes Coelho war in Tete zurückgeblieben, da beim Monomotapa ein anderer Portugiese die Interessen seiner Landsleute vertrat, aber Alvaro de Pigna und Francisco Borchado waren noch beim Missionar[3]. Dieser scheint bei seiner Weichherzigkeit in Lebensmittelschwierigkeiten gekommen zu sein. Die

---

[1] Nur Godignus (111) berichtet über die Tätigkeit Gonçalos in Tete, wobei er wieder aus der dortigen Lokaltradition zu schöpfen scheint: Aliquot ibi dies cõmoratus, re diuina aliisque religionis mysteriis peractis, Lusitanos incolas recreauit, & Fumũ cũ filia Christiano gregi adiũxit. — Seine nachfolgenden Angaben über das Amt des fumo scheinen wie die meisten seiner ethnographischen Notizen über die Sambesivölker dem Bericht des P. Monclaro 1572 entnommen zu sein (R III 178).

[2] Santos schreibt über den Güterverkehr von Tete aus (I 53 a): ... deste forte vão caminhando por terra cõ ellas atè o Mocaranga, leuando as Cafres ás costas, q̃ andão a este ganho por aluguer, como bestas de carga. — Für die Bestimmung des Weges, den Gonçalo einschlug, ist der Brief des Kapitäns Estevaõ de Ataida vom 20. Januar 1608 von Bedeutung, in dem die Errichtung von vier Festungen im Sambesigebiet dem König vorgeschlagen wird (bei Sousa II 608/609). Hier ist von zwei Wegen zum Hof des Monomotapa die Rede: der nähere führt zunächst bis zur Schiffahrtsgrenze des Sambesi bei den Stromschnellen (30 leg. von Tete), von da direkt zum Hof (vinte legoas por caminho direyto); der weitere durchs Manzovotal nach Massapa (= Machapa, 50 leg. von Tete), von hier nördlich (25 leg.) zum Monomotapa. Später war der Weg über Machapa den Portugiesen vorgeschrieben (Santos I 54), doch scheint auch P. L. Cesar den nahen Weg benutzt zu haben (Sousa I 838), jedenfalls wird der Gesandte von 1560 Gonçalo nicht auf dem Umweg durch die Goldberge geführt haben. Da der Missionar bereits von Sena aus zu Fuß zog, wird er auch von Tete an den Landweg gewählt haben. So mag die erste Hälfte der Strecke etwa dieselbe gewesen sein, die Livingstone 300 Jahre später bereiste. P. E. Biehler S. J. (in „The Zambesi Mission Record" III Oktober 1908, 460—465) und im Anschluß daran Chadwick (78/80) glauben, Gonçalo sei auf dem gewöhnlichen Pfad über Machapa gezogen, was ich schon deshalb nicht annehme, weil sonst wohl der Prozeß, der 1602/3 hier aufgenommen wurde, davon Erwähnung tun würde.

[3] Froes, da morte (P 60): O Gomes Coelho, que acima digo ficou em Tete etc. Im Prozeß zu Sena am 23. 5. 1602 (I 11) führt Vasconcellos die Portugiesen Aluero de Pigna und Franc. Burchiano (wohl Schreibversehen für Borchado) als Bürgen für die Ereignisse beim Empfang Gonçalos in der Stadt des Monomotapa an, „qui iuerant insimul cum praedicto Don Gundisaluo".

mitgenommenen Vorräte waren bald von den Trägern, mohammedanischen Kaffern, verzehrt; als diese dann Hunger litten, gab ihnen Gonçalo seine eigene Nahrung[1]. Er begnügte sich nunmehr mit der pflaumenartigen Frucht Jamgoma. Man sagt, sie reife nie völlig, und damals sollen die Jamgomapflaumen noch sehr grün gewesen sein, man müsse sie mit den Händen mürbe machen, bis sie genießbar seien: wenn sie aus Gonçalos Hand kamen, schmeckten sie seinen Begleitern himmlisch süß[2].

In einem Dorf Mabate wurde der Missionar besonders freundlich aufgenommen. Er taufte all diese guten Leute und soll beim Abschied seinen Segen gegeben haben mit der Versicherung, ihre Nachkommen würden stets Christen bleiben. Noch 1602 erzählte man, die Einwohner machten diese Verheißung dadurch wahr, daß sie durchreisenden Portugiesen stets ihre Kinder zum Taufen brächten[3].

---

[1] Vasconcellos bezeugt (Proz. I 10): quod uidens dictus Pater Don Gundisaluus aliquos Mauros fame perire illis dabat illud quod deferebat in sui substentationem et ad comedendum . . .; Godignus (112) berichtet wohl mit Benützung ergänzender Tradition: Cafres, qui erant in comitatu, consumptis paulo post cibis, quos parauerant, premi fama coepere. Id ubi a Gonzalo cognitum, quaecunque ad alendum se asportabat, benigne illis, & liberaliter distribuit . . . Diese Überlieferung, daß die Hungernden eben mohammedanische Kafferntträger waren, scheint mir recht glaubwürdig.

[2] Vasconcellos fährt fort (Proz. I 10): et ipse comedebat Jamgomas nunc uirides et dicebat quod erat cibus ualde suauis et illi qui cum illo ibant et consequi poterant aliquam ex suis manibus (11) dictas Jamgomas quando illas commedebant easdem reperiebant adeo suaues uti si esset celestis cibus . . . Godignus (112) umschreibt nur etwas, um das Wunderbare daran zu betonen. — Sousa (I 857) schildert die Frucht und ihre Eigenschaften, ähnlich Monclaro (R III 181 liest sangomas, Boletim 1883, 545: Zangomas; beides dürfte Versehen sein für Jangomas). Ein ganz unparteiischer Zeuge ist der Karmelit Philippus a SS. Trinitate in seinem Itinerarium Orientale (Lugduni 1649, 297): Jangoma est fructus sorbo non admodum dissimilis, qui nunquam bene maturescit: sed compressione digitorum emollitur; & sic comeditur, nec multum gustui arridet.

[3] Vasconcellos (Proz. I 10, unmittelbar vor den oben angeführten Sätzen): Pater Don Gundisaluus iter faciens per Regnum de Manamotapa intrans unum oppidum nomine Mabate ubi fuit ualde bene receptus cuius gentem ipse totam fecit Christianam illisque impartitus fuit suam benedictionem dicens quod omnes eorum descendentes Christiani essent et ita hodierna die sunt Christiani et se baptizant quia omnibus uicibus quibus illac transeunt Lusitani existentes aliqui in oppido ad baptizandum offerunt ad hoc ut illos baptizent . . . Dies weiß der Zeuge, der 1569 den Sambesizug Barretos mitmachte (9), von Saramala, Borchado, Costa und Pigna und „vielen anderen“, die seine Bürgen für

Dies erinnert an eine ähnliche Abschiedserzählung, die vielleicht die erwähnte Prophezie als Mißverständnis klarstellt. Der Lizentiat Barbuda beschrieb 1627 die Negertraditionen, die er um 1580 in Ostafrika über P. Gonçalo fand. In einem nicht näher bezeichneten Orte, von wo sich der Missionar auf der Reise zum Monomotapa eingeschifft hatte, traf Barbuda unter einer stattlichen, aber verwahrlosten Christengemeinde einen würdigen Alten, der am Halse ein Kreuz, ein Bildchen und einen Rosenkranz trug, sich an die Glocke erinnerte, mit der „der große Weiße und große Heilige" zur Messe läutete, und der mit manchen anderen noch das Pater noster, das Ave Maria, den Glauben, das Salve Regina, die Gebote Gottes und der Kirche mit einigen Fehlern auswendig wußte. Dieser Greis berichtete folgende Abschiedsworte Gonçalos: „Kinder, ich gehe fort, gerufen vom Gehorsam, und ich kann nichts anderes tun als gehorchen. Im Herzen nehme ich euch alle mit und werde es immer tun, denn ihr seid gute Christen und Kinder Gottes. In diesem Leben werdet ihr mich nicht mehr sehen, denn ich gehe hin, um für den Glauben zu sterben." Die letzten Worte könnte man für eine vaticinatio post eventum halten, weil man im Dorfe bereits von Gonçalos Tod gehört hatte[1]. Aber konnte

---

die beiden ersten Artikel sind. — Godignus (113) gibt die Geschichte mit anderen Worten. Das „bis jetzt" der Erfüllung auf 1675 auszudehnen, wie Chadwick (81) auf Grund von Tanner zweifelnd tut, scheint mir ganz unberechtigt, da Tanner keine einzige Tatsache originell gefunden oder nachgeprüft hat. Sousa beschränkt mit Recht die Bestätigungszeit auf den Prozeß 1603 (I 857); allerdings hat auch dieser nicht in Mabate selbst nachgeprüft.

[1] A. Barbuda bei Telles (165/166; s. oben S. 26 f.). Die Ortsbezeichnung lautet sehr umfassend: por toda aquella costa da terra do Natal, & Fumos, & polas partes, & paragens dos Reynos de Opãgua, & Nubugàna, que sam Reynos grandes . . . Onde achey novas, & tradiçam do Padre Gonçalo da Sylveyra, que nas ditas partes andou . . . Es muß sich wohl um die Gegend bei Inhambane handeln, da sich Gonçalo unseres Wissens an der Küste sonst nicht weiter aufhielt. Daß es nicht im Reich des Monomotapa war, scheint der Satz auszuschließen, mit dem Barbuda nach unserer Erzählung fortfährt: E desta paragem levàva eu jà enformaçam . . . (zur Suche nach Gonçalos Leiche im Sambesigebiet); sowie: do Reyno de Monomotapa vieram ally ter mercadores . . . Das Reich des Monomotapa begann aber damals schon an der Kuamamündung (P 57); oder sollten die Reiche Opangue und Nubugana kleine Herrschaftsgebiete am Sambesi gewesen sein? — Die Abschiedsworte lauten: „filhos eu vou chamado da Obediencia, & nam posso alfazer, senam obedecer, no coraçam vos levo a todos, fazey (wohl Fehler für farei) sempre por ser des bons Christãos, & filhos de Deos, que já me nam vereis mais nesta vida, porque eu vou a morrer pela Fé de Christo."

man nicht hier ebensogut die Weissagung herausfinden, die Leute würden immer gute Christen bleiben? Barbuda scheint dieses Dorf an die Küste zu verlegen, sonst könnte man mit Recht vermuten, er sei in Mabate selbst gewesen.

Am Weihnachtsabend 1560 war die Missionskarawane in Quiticui, nahe beim Hofe. Hier las Gonçalo am Heiligen Tage seine drei Christmessen zu seinem und seiner Landsleute großem Trost.

Gleich am folgenden Tage kamen sie zur Stadt des Monomotapa[1].

8. Die Bekehrung des „Goldkaisers".

Monomotapa, der „Goldkaiser", wie ihn die Portugiesen nannten[2], und sein großes Reich gehören nicht ins Fabelland. Freilich ist man mit dem Namen nicht gerade exakt umgegangen[3], aber das lag so im Sinne der Zeit; freilich wurden manche Märchen und Schauergeschichten darüber erzählt[4] — wie auch

[1] Froes, da morte (P 59/60): Chegaram a Chatucuy (MK 5 und KI 5: Quiticui) que é um logar perto (MK: —) de Manamotapa vespera de Natal. Alli disse o padre todas as tres missas d' aquella solemne festa com grandissima consolação sua e dos portuguezes que com elle iam e d' ahi se foi para Manamotapa a primeira oitava do Natal (MK: chegando á cidade. — P, KI und NA beziehen dies zum folgenden). — Godignus (114) und Sacchini (154 n. 229) geben dies richtig mit „Stephanstag" wieder, während wohl der Ausdruck bei Acosta-Maffei (34 b): Natalium feriarum octava — Guzman (215) zu der Ansicht verleitet hat, Gonçalo habe sich acht Tage in Quiticui aufgehalten, was Jarric (164) weiter ausmalt. Auch Sousa (I 858) und der Jesuit in „Kreuz und Schwert" (1895, 320 f.), ebenso R. Streit (Maria Immaculata 1907, 346) deuten es auf den 1. Januar. — Zweifellos ist primeira oitava = dies primus Octavae = 26. 12. 1560. Zur Bezeichnung des 1. Januar hatten die Portugiesen schönere Ausdrücke (z. B. „Jesus" P 19).

[2] P. Gonçalo im Brief an den General vom November 1559 (Nuovi Avisi III 117): . . . si potrebbe hauere anco speranza del' Imperatore che chiamano dell' oro Re di Monomotapa . . .

[3] Darüber O. Schilling, Das Reich Monomotapa, Dresden 1892. Vgl. Rob. Streit in Maria Immaculata 1907, 201/203 und 237/240, Chadwick 111/113.

[4] Der Ostafrikamissionar P. J. dos Santos O. Pr. übt bereits berechtigte Kritik an solchen Geschichten bei Giovanni Botero, Luis de Guzman und Felippo Pigafetta (I 62/63). Freilich fehlt die Quellenanalyse. So geht die Amazonenlegende auf eine gar nicht unmögliche Bemerkung bei Duarte Barbosa zurück (1516, zuerst italienisch veröffentlicht bei Ramusio M. G., Raccolte delle viaggi . . . I, Venetia 1550, 310—348; port. in Collecção de Noticias para a Historia e Geographia das Nações Ultramarinas, que vivem nos Domi-

von anderen Reichen. Aber für die Portugiesen des 16. Jahrhunderts, die in Ostafrika lebten und handelten, war der Monomotapa eine sehr greifbare, oft nur zu reale Tatsache. Ihr ganzer Goldhandel war vom Frieden in seinem Reiche[1] und von seinem guten Willen abhängig; so stand ums Jahr 1586 auf der Tucheinfuhr 5 % Zoll[2], und von Sena aus mußte jährlich ein Vertreter des Kapitäns von Mozambik persönlich den Tribut dem Monomotapa überbringen[3], wobei er nicht vergessen durfte, der portugiesenfreundlichen Mazarira, der Lieblingsfrau des Herrschers, ein eigenes Geschenk zu verehren[4]. Der Kapitän von Mozambik selbst mußte bei seinem Amtsantritt 3000 crusados an den Monomotapa zahlen — andernfalls wußte sich dieser wohl schadlos zu halten[5]. So war es nach dem Vertrage von 1573, in dem „alle Dornen des Verkehrs weggeräumt" waren[6]. Nicht umsonst hatten die Portugiesen bereits vor

---

nios Portuguezes II, Lisboa 1813, 235). — Trotz Santos wuchsen die Legenden weiter, dadurch begünstigt, daß man alle abenteuerlichen Erzählungen von Reisenden, die keinen Unterschied der Stämme kannten, auf die „Monomotaper" häufte: vgl. Dapper, Beschreibung von Afrika, Amsterdam 1670, 629—632.

[1] So beklagt sich ein Brief des Faktors von Sofala, Francisco de Brito, an den König Emmanuel vom 8. 8. 1519 über Schädigung des Handels durch Krieg in den Goldländern Bouro, Manica und Monomotapa (in Alguns Documentos do Archivo Nacional da Torre de Tombo, Lisboa 1892, 435).

[2] Santos I 54 b: os direitos, q̃ os moradores lhe pagão, assi Christãos, como Mouros, que são de cada vinte pannos hum, dos q̃ leuão a estas terras pera vender.

[3] Santos I 55, 2. Der Tribut heißt „curua".

[4] Santos I 63 a: O Manamotapa tẽ muitas molheres, e a principal, a q̃ elle muyto quer, chamada Mazarìra, he sua irmã inteira, e mui amiga dos Portugueses, & os defende, e falla por elles a el Rei e por essa rezão, quãdo dão a Curua a el Rei, tãbem dão a esta molher seu presente de roupas. — Es scheint Vorrecht der Makarangaherrscher gewesen zu sein — ebenso wie z. B. auch bei den Inka im alten Peru —, daß sie neben zahlreichen anderen Weibern ihre nächsten Verwandten zur Frau hatten (Santos I 9 b; W. Schneider, Die Naturvölker, Paderborn 1885, 288). In Ägypten war die Ehe mit der Schwester schon seit den ältesten Zeiten allgemeiner Brauch (Ad. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1885, I 221 f.).

[5] Santos I 54/55. Der Steuerzwang (empata) bestand darin, daß der Monomotapa die Güter aller portugiesischen Händler in seinem Lande konfiszierte, bis der Kapitän freiwillig zahlte.

[6] „Alimpar os caminhos dos espinhos" lautete der Ausdruck in den Verhandlungen nach dem Tagebuch des Gesandtschaftsschreibers Lourenço Borges (bei Sousa II 605) und nach dem Bericht des P. Monclaro (R III 196).

Gonçalos Ankunft an Monomotapas Hof einen Vertreter ihrer Interessen, den „capitão das portas“, den Torwart des Goldreiches, der später als Beamter beider Regierungen auf Lebensdauer angestellt war[1].

Die alte Geschichte des Makarangareiches ist noch voller Rätsel[2]; jedenfalls herrschte bereits gegen Ende des 15. Jahrhunderts dieser Stamm mit seinem Monomotapa an der Spitze im Hinterland von Sofala, wo schon vier Stunden von der Küste einwärts sein Machtbereich begann[3]. Innere Kriege führten zur Lostrennung einzelner Gebietsteile, deren „Könige“ immer unabhängiger wurden und teilweise in offene Feindschaft mit dem „Kaiser“ gerieten[4]. Diese Bewegung war bereits

[1] Der Prozeß von 1602 macht es zweifellos, daß Antonio Caiado damals bereits das Amt des „Kapitäns der Tore“ inne hatte (s. unten S. 131 Anm. 4). — Vgl. Monclaro in R III 196. Die scharfe kolonialrechtliche Fixierung des Amtes, die Santos (1 l. 2 c. 9, 54) um 1586 vorfand, dürfte sich erst allmählich herausgebildet haben.

[2] Man glaubt in den alten Ruinen, die über die Golddistrikte verstreut liegen, Reste altsemitischer Kultur, ja das „Ofir“ der Bibel und das „Punt“ der altägyptischen Inschriften gefunden zu haben. Die älteren Ansichten darüber faßt Dapper (Africa 638) gut zusammen, die neuere Literatur verzeichnet Theal in seinem Catalogue of books and pamphlets relating to Afrika South of the Zambesi (Capetown 1912). Beachtenswert sind besonders die Werke von Bent, Hall, Maugham und Mac Ivers. Livingstone, H. von Barth und C. Peters glaubten auch einen semitischen Typus bei einem Teil der Makaranga (= Banhay) zu bemerken. Die Schilderungen der alten Missionare zeigen nur ein gut entwickeltes, relativ hochstehendes Bantuvolk mit Bantusitten und Bantusprache; mögen sie verhältnismäßig junge Einwanderer gewesen sein: jedenfalls lagen sie so als Missionsobjekt vor. Vgl. Theal, History I 174—185 und „Kreuz und Schwert“ 1895, 321. — Prof. F. von Luschan brachte 1906 eine Makarangasammlung nach Berlin (Bericht über seine Reise in Südafrika, Zeitschrift für Ethnologie 1906, 865), die aber, wie er mir gütigst mitteilte, noch nicht zugänglich gemacht ist.

[3] Diesen Zustand berichtet der Brief des Diogo de Alcaçova, der selbst längere Zeit in Sofala war, an den König vom 22. 11. 1506 (Alguns Documentos do Archivo Nacional da Torre de Tombo 153/157).

[4] D. Alcaçova schreibt vom Aufstand des Emir Changanijr gegen den Monomotapa Mocomba (ca. 1493), der von dessen Verwandtem Toloa gegen den neuen Monomotapa Queçarimugo (1506) fortgesetzt wurde (Alguns Documentos 154 f.). Von einer Reichsteilung, die zum Sonderkönigtum der Quiteve, Sedanda und Chicanga führte, berichtet Santos, ebenso von der Feindschaft des Quiteve und seines kriegstüchtigen Volkes gegen den Monomotapa (I 55 und 63 b).

in vollem Gang, als P. Gonçalo 1560 das Land betrat[1], aber eine Kultur vereinte nach wie vor alle Makaranga vom Sambesi bis zum Limpopo[2]. Reiner und reicher war sie, je näher sie beim Monomotapa lag, der immer noch die Vormacht des Goldes und wohl auch eine gewisse religiöse Obergewalt besaß[3].

Unser Missionar konnte diese Kultur nicht mehr schildern, aber seine Nachfolger taten es und bestätigen, ergänzen und berichtigen frühere Erzählungen[4].

Goldgewinn und Goldhandel stand im Mittelpunkt des Interesses, daneben wurde auch Bergbau nach anderen Metallen

---

[1] Dies zeigt die Anklage gegen Gonçalo, er stehe im Bunde mit dem feindlichen Quiteve Chepute (s. unten im 9. Kap.). Quiteve war wie Monomotapa der Titel des Herrschers. Theal (History I 311) ist der Ansicht, Chepute sei der Halbbruder des Monomotapa, so daß die bei Santos erwähnte Reichsspaltung damals eben im Entstehen gewesen wäre. Chadwick (84) schließt sich ihm an. Möglich ist diese Auffassung, aber nicht nachweisbar.

[2] Santos I 63 b und 55 b. Das einigende Band war vor allem die gemeinsame Sprache.

[3] Das letztere betont besonders C. Peters in seinem Buche „Im Goldland des Altertums" (München 1902). Die Nachfolger des Monomotapa sollen nunmehr „Makombe" heißen. Wenn P. deren Reich am Muïra für das alte Monomotapareich hält, so kann man aus dem geographischen Beweis, den er dafür versucht, erschließen, daß er die älteren Quellen nur sehr mangelhaft kennt. Ein Reyno de Macombe in der Nähe von Sena erwähnt bereits Sousa (I 836). Möglich ist, daß dieser Makarangavasallenstaat gerade um die Wende des 20. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung besaß. Der Makombe hat nach Peters eine gewisse Oberherrschaft über alle Makalanga, sein Haus ist göttlichen Ursprungs (126 und 74 ff.). Daß der dort erwähnte Sonnen- und Feuerkult die alte Baalreligion sein müsse, ist keineswegs durch Peters' Angaben bewiesen. Die Zeremonie des jährlichen Feuerlöschens erwähnt zuerst Duarte Barbosa (1516 in Colleção de Noticias . . . II 235). Die Berichte der Missionare, soweit sie mir vorliegen, wissen nichts davon.

[4] P. Monclaro S. J., der 1569/73 den Zug Fr. Barretos begleitete, berichtet sehr ernst und mißmutig, da er eben nur Krieg und Hunger und Krankheit im Reich des Monomotapa erlebte (die Ausgaben vgl. oben S. 21—23) J. dos Santos O. Pr., der 1586—1590 in Ostafrika wirkte, ist wohl der beste und kundigste Schriftsteller über die Makarangakultur seiner Zeit. Seine Ethiopia Oriental (Evora 1609) ist auch in R VII mit engl. Übersetzung größtenteils abgedruckt. Ein etwas später Zeuge ist P. Julius Cesar S. J., der 1620 an den Hof des Monomotapa kam. Seine Angaben sind von Sousa verwertet (I 836/838). Außerdem enthalten die 9 Bände der Records noch viel Beachtenswertes. — Godignus entnimmt die Angaben seines 10. c. (lib. 2): Regis Monomotapae potentia, guuernandi ratio, gentis mores & hujusmodi alia — größtenteils dem Bericht des P. Monclaro.

betrieben[1]. Große Viehherden bildeten im gesunden, frischen Hochland des Inneren einen sehr geschätzten Reichtum[2], in anderen Gegenden ergab die Elefantenjagd wertvolle Elfenbeinbeute[3]. Der Feldbau wurde weniger eifrig betrieben[4], hingegen blühten Weberei[5] und Schmiedehandwerk[6], die es zu einer gewissen Kunsthöhe gebracht hatten.

Mittelpunkt und Ausgangspunkt aller Makarangakultur bildeten die „Zimbaoes", die Königshöfe[7], vornehmlich der des Monomotapa selbst. Weitausgedehnt lag seine Stadt am Musengezi, etwa auf gleicher Breite der Portugiesenburg Tete, fünfzehn Tagereisen davon gegen Westen[8]. Hier stand inmitten

---

[1] Monclaro (R III 201): fazem muito mais caso do Ouro que nos (vgl. R III 184). Santos I 54, 59/61, über die durch den Goldhandel bedingte Teuerung der eingeführten Lebensmittel und die Höhe der Meßstipendien in der Sambesimission ebd. 53. Natürlich ist Goldgewinnung und Goldhandel der Hauptgegenstand aller nichtmissionarischen Quellen und neueren Literatur über das Land des Monomotapa.

[2] Sousa II 832. — Froes, da morte (P 60): . . . vaccas, que valem tanto na terra como o mesmo oure, segundo dizem os portuguezes que de lá vem. — Eine Kuh war das gewöhnliche Audienzgeschenk der Kaffern an den Monomotapa (Santos I 63a), und wenn dieser Gold brauchte, sandte er seinen Minenarbeitern eine Kuh (Monclaro R III 184; Barros, da Asia, Dec. I, Lisboa[2] 1628, 194, 3).

[3] Nach Barros (ebd. 192, 2) schätzten die Kaffern die Zahl der jährlich im „Reyno de Sofala" getöteten Elefanten auf 4—5000.

[4] Monclaro spricht (R III 182) interessant, aber geringschätzig vom Landbau der Makaranga; er sah das Land zur Kriegszeit, durch die Raubzüge der Mongassen verwüstet. Eifriger mag die Feldwirtschaft unter dem Monomotapa betrieben worden sein, der 1620 den P. J. Cesar bat, seine Audienz nicht zu lange zu machen, da er zu seiner Arbeit müsse; es sei Zeit zum Säen (Sousa I 837).

[5] Monclaro in R III 185 & 197. [6] Santos I 61b.

[7] Schon Barros (I 193, 1) bemerkt, Symbaoe sei immer der Ort, wo sich gerade der Monomotapa aufhält. Vgl. Chadwick 114. — Natürlich hatte jeder Makarangafürst mehrere solcher Residenzen, doch scheint der Hof des Monomotapa bis 1620 ziemlich sicher zu bestimmen. Hierzu und zum folgenden vgl. Ant. Bocarro, Decada 13. da Historia da India (ca. 1649 geschr., ed. Lisboa 1876; auch in R III). I c. 123 u. 124 (S. 537 ff.), dessen Angaben über Ostafrika dem MS gebliebenen zweiten Werk des Dominikaners João dos Santos († 1622) „Commentarios da Regiaõ dos Rios de Cuama" entnommen sind: Bocarro I 603, Barbosa-Machado II 748.

[8] Sousa I 838: Está situado o Simbaoê ao Levante da nossa povoação de Tete quasi na mesma altura: & diz o Padre Julio Cesar no seu Itinerario, que de Tete à Corte gastàra quinze dias. — Hier muß „Levante" sicher ein

der einfachen Rundhütten[1] der Palast; auch er war aus Holz und strohgedeckt, aber es war doch eine ganze Gruppe von Gebäuden und sogar Türen daran[2]. Das Volk trug ein baumwollenes Lendentuch und ging stets bewaffnet[3]; die Hofleute liebten zwar indische Seide, und der Monomotapa von 1620 hatte eine seidene Toga[4]; aber sein Gemach war mit einheimischen Webereien behangen, und echt afrikanisch war des Herrschers Schmuck: ein Speer mit Ebenholzschaft und goldenem Blatt in der Hand, an Armen und Beinen Goldringe, auf der Brust eine große weiße Muschel[5]. Der Monomotapa war mit einem gewissen Zeremoniell umgeben, dem sich eine schmeichelnde Höflingsschar begeistert fügte — den Portugiesen war es peinlich und erniedrigend[6]. Seine Rechtspflege hatte viel

Versehen für „Poente" sein, denn über den Sambesi reichte die Macht des Monomotapa nie (vgl. Santos I 56 a). Über den Musengezi s. im nächsten Kapitel. — Nach P. Cesar hatte die Stadt eine Stunde im Umfang, da jede Hütte mit ihrem umzäunten Hof einen Steinwurf von der anderen lag (Sousa I 837). — Vgl. oben S. 115, Anm. 5 und S. 121, Anm. 2.

[1] Monclaro (R III 182): casas de palha pequenas barradas com barro a feiçaõ de Pombaes redondos, — Barros I 194, 2.

[2] Nach P. Cesar hatte der Monomotapa außer seinen Weiberhütten neun Höfe für sich (Sousa I 837); etwas anders schildert Bocarro I 538. Was Sousa (I 838) über die Türen als Privileg der Vornehmen bemerkt — das Volk soll so sicher sein, daß es keine braucht — scheint nicht von Cesar, sondern von Barros (I 194, 2) zu stammen. Vgl. übrigens Strandes (148).

[3] Monclaro (R III 180). Das Tuch — machira — war kreuzweise über der Brust geschlungen. — Santos I 63a.

[4] P. Cesar bei Sousa I 837. vgl. Barros I 193, 4. — Daß sich Chadwick (83) unter dem „Kaiser" „a dirty and half-naked native Chief" vorstellt, finde ich nach den Quellen garnicht berechtigt.

[5] Monclaros (R III 180, 184 und 196) berichtet über die goldenen Ringe und ihre politische Bedeutung, sowie über Halsketten aus Goldkörnern. Der Ebenholzspeer mit der Goldspitze war ein Zeichen der richterlichen Gewalt und wurde dem Monomotapa vorausgetragen. Den Vorzug eines solchen Speeres und eines goldenen Armringes genoß auch der „capitão das portas", „das große Weib des Königs", wie der Ehrentitel für ihn und alle bes. geehrten Portugiesen, auch für die Missionare lautete (Santos I 63a und 54; Sousa I 835. Monclaro R III 200). Über die Muschel: Santos I 63 b.

[6] Vgl. Barros I 194, 1; Sousa I 837; Peters 66. — Die Portugiesen mußten meist auch barfuß und halb liegend, halb hockend mit dem König sprechen, dabei immer wieder in die Hände klatschend (Santos I 11/12. Sousa II 604 nach dem Tagebuch der Gesandtschaft von 1573, die sich hierin nicht fügte). Die Dominikanermissionare um 1630 gaben an, dieser Zeremonien wegen in Zimbaoe selbst keine Station gründen zu können (R II 434). — Über den sonstigen Hofstaat der Makarangakönige s. Santos I 15 f., Bocarro I 538, 541.

von subjektiver Willkür: aber Ordnung war im Lande[1]. Die Makaranga hatten eine dunkle Ahnung von einem Himmelsgott Mulungu, doch ehrte man nur die Mozimo, die abgeschiedenen Seelen, und heimlich beherrschte Musuka, der Teufel, mit seinem Zauberkult die Herzen[2]. Den Höhepunkt erreichte das religiöse Leben, wenn der Herrscher selbst an den heiligen Mondtagen auf Bergeshöhen an den Gräbern seiner Ahnen opferte. In mystischer Ekstase sprach dann einer der alten Könige aus ihm. An diesen heiligen Tagen mußte aller Handel ruhen: Tanz, Musik und Trinken versammelte die Makaranga in froher Festesstimmung[3].

Jeder dieser Monomotapa war ein echter „Sohn der Erde",

---

[1] Santos I 15 und 63 a, Monclaro R III 174, 181, 200. Die Ordnung rühmt bes. Santos I 54: sicherer als in Portugal können die Händler mit ihren Goldsäcken durch das Makarangaland ziehen. — In den Dörfern wurde die Rechtspflege von den Fumos od. Encosses ausgeübt (Monclaro R III 178). Der Kapitän Seb. de Sa schrieb die Polizeimacht des Monomotapa dessen großen Heeresmassen zu (Froes im Brief vom 15. 12. 61, P 54); doch scheinen diese wenigstens zuweilen recht problematisch gewesen zu sein, wie der Monomotapa an Franz Barreto melden ließ, er könnte 100 000 Krieger ins Feld stellen — wenn Hunger und Krankheit und sonstige Schwierigkeiten nicht im Wege ständen (Monclaro R III 200; ebd. 179 über Bewaffnung und Heereswesen; bes. über die interessanten Feldzeichen).

[2] Santos I 15/14, Bocarro I 540, Monclaro R III 181, Sousa I 843. Wenn Santos und Monclaro trotzdem berichten, daß die Kaffern „nichts anbeten" und „allen göttlichen Kultes und jeglicher Gotteserkenntnis entbehren" (R III 179), so ist es darin begründet, daß das Wissen vom Himmelsgott „em confuso" (Monclaro) war, während Materialismus und unsagbarer Aberglaube das Leben erfüllten (Monclaro R III 181, 184; Santos I 15; 26/28; 63b; II 73 f.). Die Makaranga standen zu sehr im Verkehr mit anderen Religionen, bes. mit dem Islam, als daß man ihre Religion für eine primitive, ursprüngliche ansehen könnte. Wenn Theal meint, der Teufel sei vielleicht das einzige, was von der ersten Mission bei den Makaranga übrig blieb (History I 313), so klingt doch „musuca" eher semitisch als etwa lateinisch oder portugiesisch. Prof. H. Grimme hatte die Güte, mich auf das spätjüdische מַזִּקָא aufmerksam zu machen. Es bedeutet im Talmud „schädlicher Geist", „Dämon", vgl. J. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch, Lpz. 1883, III 66/67. Über mulungu und mozimo vgl. J. Torrend S. J. A, Comparative Grammar of the South African Bantu Languages, London 1891, XLII, 74 f.; Le Roy, La Religion des Primitifs, Paris 1911, bes. 154 ff.; W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1912, 140 und 139. K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, Berlin 1914, 168—174.

[3] Santos I. lib. 1 c. 8—9, 12/14 — Bocarro I 540—542 — Sousa I 837 — Barros I 193, 4.

wie eine der vielen Übersetzungen dieses Titels lautet[1]: nicht nur ein Gigant an Macht und Reichtum, sondern vor allem ein recht irdischer Mensch, in dem die Leidenschaften und Anschauungen seines Volkes zum Übermenschentum gesteigert und gesammelt waren: so wurden es echt afrikanische Herrscher und Volkshelden[2]. Der Fürst eines gewaltigen Bantustammes mit alter, eigenartiger Kultur, dazu bei seiner Jugend noch sehr unter dem Einfluß seiner Mutter und seiner Berater: so trat der Monomotapa von 1560 unserm P. Gonçalo als Missionsobjekt gegenüber.

Um seine Stadt lagerten, so erzählt man, stets Tausende von Kriegern unter dem Befehl des Torwart, in den nächsten Dörfern verteilt[3]. Als der Missionar in eines dieser Dörfer, nach Bamba kam, besuchte ihn sogleich dieser Torwart, der Portugiese Antonio Caiado, mit großer Gefolgschaft im Auftrage seines schwarzen Gebieters und brachte ihm dessen Empfangsgeschenke[4]. Portugiesische Händler am Hofe hatten darauf

---

[1] Sousa II 837: filho da terra. Er bezieht es auf den Goldreichtum, den ihm seine Mutter Erde als dem Erstgeborenen schenkt. Andere Übersetzungen s. Chadwick 112.

[2] Vgl. Wilhelm Bredrow, Afrikas Herrscher und Volkshelden, Berlin 1908. — Im Abschnitt über „das Reich Ophir und sein Königshaus" schließt er sich an Peters an. Der Entwurf des Buches ist recht begrüßenswert; auch für die Makarangaherrscher würde es sich verlohnen, mehr Individualforschung zu treiben, wie W. Schmidt für die Ethnologie überhaupt wünscht (z. B. Der Ursprung der Gottesidee I 158).

[3] Bei der Aufzählung der Gesandten des Monomotapa von 1573 erwähnt Monclaro (R III 196): o outro o seu moço Moagem que he o seu General e Capitão das Portas do Reyno e sempre esta com gente de guerra no campo aposentado, em diversas Aldeas e roda e na Comarca onde elle reside (Boletim 1883, 556: rende), e saõ segundo dizem 30 mil Cafres. — Analog den anderen Beamtennamen an dieser Stelle müßte auch Moço Moagem als port. Übersetzung eines Makarangaausdruckes gelten. Schon Godignus verstand die Bedeutung „Mahl-Junge" in diesem Zusammenhang nicht mehr und schrieb (115f): Mocomoegi parent, id nomen officij est, alij Zonum vocant (Barbosa in Colleção de Noticias . . II 235: Sono). Oder ist es = Mocomoaxa, wie bei Bocarro I 538 der Feldherrntitel heißt?

[4] Im Prozeß 1602 lautet n. 2 des Interrogatorium (I 3): Rex de Monomotapa informatus a quibusdam Mercatoribus Lusitanis quis essset Pater et de eius illustri sanguine singularique uirtute et existimatione statim misit illum uisitatum cum ualde opulenti dono auri uacarum [sic!] gentisque ad inseruiendum quae omnia (!) dictus Pater recusauit gratias Regi referendo ob honorem sibi illatum dicens quod minime illae erant diuitiae

aufmerksam gemacht, welch heiliger Mann käme, wie hoch sein Adel und seine Stellung in Indien sei. Daher ließ der Fürst durch seinen lieben Freund und Beamten Caiado dem Pater viel Gold, Rinder und Sklaven entgegenführen[1] sowie einen reichlichen Vorrat an Lebensmitteln. Gonçalo ließ höflich danken, aber alle Geschenke zurückbringen: nur von der Hirse behielt er die Hälfte als Nahrung für sich und seine Leute[2]. Offenbar wollte er gleich von Anfang an nicht als

---

quas ipse uenerat perquisitum in regna suae Maiestatis. — Vasconcellos beginnt sein Zeugnis darüber (I 11): perueniens ad Manomotapa prope Regis ciuitatem in quodam loco ab ea separato nuncupato Bamba ubi manebat et erat Capitaneus Antonius Caiado . . . Chadwick (81 ff.) verlegt den Empfang nach Massapa; vgl. oben S. 121 Anm. 2. — Von Caiado sagt der Mulatte Petrus Mendez Vas (Proz. I 19): qui tunc erat Gubernator et Capitaneus Portuum — der Augenzeuge Antonius Vas (I 27): qui tunc erat Capitaneus Portuum Regni predicti et huius oppidi de Machapa; — das ehemalige kaffrische Kammermädchen Victoria de Silveira (I 35): Capitaneo qui tunc erat huius oppidi de machapa Portus de manomotapa . . Godignus (112): regni portis praefectus. — Der Ausdruck „portus" im Prozeß ist wohl = portae zu fassen. Froes kennt diesen Titel nicht (da morte, P 60): outro portuguez muito amigo e familiar de el-rei em Manamotapa por nome Antonio Caiado o que foi o que veio com o presente ao padre. — Auf die Gleichung: Machapa = Bamba glauben wir deshalb nicht schließen zu dürfen, weil einerseits M. viel zu bekannt war, um dreimal mit einem anderen Namen genannt zu werden (vgl. S. 133 Anm. 2) und andrerseits 25 Stunden südlich von der Stadt des Monomotapa lag, so daß der Empfang dort nicht als Empfang in der Stadt selbst aufgefaßt werden könnte, wie es doch Froes tut (vgl. oben S. 121 Anm. 2).

[1] Froes, da morte (P 60): . . mandou-o el-rei logo visitar em que lhe mandava el-rei uma somma de oiro e muitas vaccas e gente para seu serviço porque lhe tinham dito os portuguezes que lá estavam que alem do padre ser um homem, isto é (MK: sancto e) de grande virtude que era tambem muito nobre e das principaes pessoas da India. — Der Lesefehler bei P — die ganze Literatur und die Übersetzungen stimmen für MK — scheint sich aus der falsch aufgelösten Kürzung: „homem S. e" zu erklären, da S sowohl = scilicet (port. isto é) als = sancto sein kann. — Vasconcellos (Proz. I 11): quod Rex informatus fuit quis esset dictus Pater Don Gundisaluus statim transmisit illum uisitatum per suos oratores regnique primates cum uno dono Vaccarum aurique quantitatis . . Ähnlich die anderen Zeugen.

[2] Gonçalos Boi Antonio Vas, der offenbar die Küche besorgte, weiß zu berichten (Proz. I 25): imformatus Manomotapa quis ipse esset statim misit illum uisitatum cum ualde opulenti munere auri uaccarum et gentis ad inseruiendum quae omnia Pater recusauit solummodo accipiendo ex cibarijs quae sibi (26) transmiserat medietatem millij transmissi quae sibi sat erat pro sua substentatione et suae gentis remittendo ac recusando omnia alia et gratiam

vornehmer Portugiese auftreten, sondern als Knecht Christi, dessen Gesandter er in erster Linie war. Dem Monomotapa sollte Caiado sagen, welches Gold er hier als Missionar suche. Verstanden hat ihn der Makarangabeherrscher nicht; aber er wunderte sich, daß es einen Portugiesen gebe, der kein Gold, keine Lebensmittel und keine Sklaven haben wolle[1].

Hier in Bamba war es auch, wo Gonçalo einen totkranken Krieger traf und ihn nicht ungetauft sterben lassen wollte. Er war ein Moslim und hieß Kapre: in der Nottaufe erhielt er den Namen Ludwig. Dann las der Missionar das Evangelium über ihn, worauf sich der Kranke gesund erhob und nach Speise verlangte. So hat es wenigstens Ludwig später selbst erzählt[2].

Als Gonçalo in die Stadt einzog, kam ihm am Tor des Palastes der Monomotapa selbst entgegen[3] und führte ihn freundlich in sein eigenstens Gemach, das sonst keiner betreten durfte.

Regi referendo dixit minime illas esse diuitias quas veniebat perquisitum ad Regna suae celsitudinis et de illo millio a se accepto in sui substentationem et suae gentis multas elemosinas faciebat ipsismet naturalibus pauperibus et egenis . . Froes und Godignus usw. wissen nichts von der Annahme der Hirse.

[1] Froes, da morte (P 60). Godignus (122) führt Gonçalos Worte weiter aus.

[2] Vasconcellos fügt dies seiner Aussage über die sieben Artikel des Interrogatorium bei (Proz. I 16): Et dico testem plus dixisse quod perueniens ipse ad unum oppidum nuncupatum Bomba contiguum ciuitati de Monomotapa et quod inceperat loqui cum uno milite Christiano nuncupato Ludouico cui Pater Don Gundisaluus, existente ipso milite infirmo ad mortem de illo miserescens dixit minime morietur iste pauper sine baptismate et accipiens parum acquae illum baptizauit et desuper illum euangelium recitans miles surrexit et petijt ad comedendum sanatus et hoc omnes attestati fuerunt incolae illius loci . . Ebenso Petrus Mendes Vas (Proz. I 20): quod ipse similiter alloquutus fuerat eundemmet infirmum superius relatum in Manomotapa quem Pater Don Gundisaluus baptizauerat illique Euangelium legerat existens ualde infirmus et postea illo sibi lecto surrexerat sanus et ipsemet maurus Capre nuncupatus infirmus hoc retulit testi . . Die Darstellung bei Godignus (113) s. oben S. 36 n. 3. — Zur Wunderfrage ist zu beachten, daß die Art der Krankheit gar nicht festgestellt ist. Durch das Lesen des Evangeliums hat bekanntlich auch Franz Xaver Kranke geheilt (z. B. Monumenta Xaveriana, II 916).

[3] Gonçalos Boi Vas erzählt (Proz. I 26): . . quod accedens Pater uisitatum ad ciuitatem Manomotapa Regem testis ipse ibat cum dicto Patre et statim Rex egressus fuit januam sui Palacij ad recipiendum Patrem . . . Die anderen Zeugen gehen nicht viel über das Interrogatorium hinaus (4 n. 3): Statim Pater iuit Regem uisitatum quem magnis signis laetitiae et amoris

Dort ließ er ihn auf einer Matte zwischen sich und seiner Mutter Platz nehmen, während Antonio Caiado als Dolmetsch an der Tür blieb[1]. Der Pater hatte seine Geschenke aus Goa und Mozambik mitgebracht, und der Fürst war ganz entzückt davon. Gleich legte er dem Missionar vier Fragen vor: wie viele Weiber er wolle, ob er Gold, Land oder Kühe wolle. Gonçalo erwiderte, er begehre nichts als seine Hoheit selbst. Der junge Monomotapa war ganz verwundert darüber und sagte zum Dolmetsch: „Höre, das kann nicht sein, daß ein Mensch von den Sachen, die ich ihm anbiete, nichts will. Ganz natürlich verlangen doch alle danach. Der ist nicht wie andere Menschen, sondern wohl aus Gras gewachsen und stammt davon ab“[2]. Nochmals bot er ihm alles an, was er nur brauchen könne, und mit einem herzlichen Abschied war die Audienz beschlossen. Man führte den Pater in eine Hütte, die man ihm nahe beim Palast anwies. Da konnte er nun die heilige Messe lesen und sich „im Herrn sammeln“, wie der Chronist meint[3].

---

excepit illum plus uenerando quam omnes alios a quibus erat solitus uisitari similiter eidem obtulit quantum auri possessionum et reddituum ac armenti uellet, sed omnibus recusatis debita cum Urbanitate Pater . . . Guzman (216) will als Tag der Audienz den dem Empfange folgenden annehmen. Er wird von hier ab überhaupt breit und phantastisch; so daß ihm sogar Jarric (165) nicht mehr zu folgen wagt.

[1] Froes, da morte (P 60). Die ausführlichere Darstellung bei Godignus (122) mag wahre Züge aus der Tradition enthalten, scheint aber eher frei komponiert. So ist z. B. der mit einem Teppich überdeckte Quite (suaheli: kiti, dreifüßiger Hockerstuhl; vgl. Monclaro in R III 178) ethnographisch sehr zweifelhaft und dürfte aus der Erwähnung beider Gegenstände zusammengereimt sein. — Der Verlauf der Audienz war bedeutend abweichend von dem der gewöhnlichen Sprechstunden an den heiligen Tagen: Bocarro I 541.

[2] Froes, da morte (P 60): E el-rei lhe fez logo quatro perguntas: a primeira quantas mulheres queria; a segunda se queria ouro; a terceira terras: a quarta vaccas . . . E como o padre lhe respondesse que nenhuma cousa queria mais que a Sua Alteza, espantado d' isso disse á lingua: „ora, não é possivel que um homem que não quer nenhuma cousa d' estas que lhe offereço sendo tam natural a todos o desejo d' ellas que não é como os outros homens senão que nasceu das ervas e d' ellas teve seu principio“. Godignus (123) hat Gonçalos Antwort weiter ausgeführt. Volkius (73) übersetzt: Es kan diser kein Mensch seyn / wie ander: wirdt einmal auß anderm Kraut gewachsen oder Holtz geschnitzelt sein / . . Vgl. oben S. 30; Sacchini 211 n. 222. Chadwick 83/85. — Von dem Brief des Vizekönigs, den Godignus (71) erwähnt, ist hier in den Quellen nicht mehr die Rede.

[3] Froes, da morte (P 61): e fez-lhe no fim grandes offerecimentos de tudo que houvesse mister, despedindo-se com palavras de muito amor, se foi

Das brauchte er auch nötig, denn bisher hatte er trotz aller gegenseitigen Höflichkeit wenig Erfolg gehabt: der Monomotapa hatte seine Sendung nicht begriffen und war über das Thema von Weibern, Gold und Kühen nicht hinausgekommen. Doch sollte gerade das Interesse am Weiblichen dem jungen Herrscher Anlaß zur Taufe werden.

Unter den schönen Dingen, die Gonçalo aus Goa mitgebracht hatte, war auch ein großes Marienbild „U. L. Frau von der Gnade", das er nun als Altargemälde in seiner Hütte aufstellen ließ. Einige neugierige Makarangaherren, die einst während der heiligen Messe zur Tür hineinspähten, sahen mit Erstaunen die schöne weiße Frau und berichteten sofort dem Monomotapa davon. Dieser schickte zum Pater, er solle doch einmal die Mozunga zu ihm mitbringen, die er bei sich führe; man habe ihm davon erzählt [1]. Gonçalo wird sich über diese eigenartige Gelegenheit zu einer Marienkatechese bei dem Herrscher gefreut haben; er packte das Gemälde in kostbare indische Stoffe und ging zum Hofe. Da erklärte er zuerst dem König und seiner Mutter, die wieder dabei war, daß die Herrin, deren Bild er da bei sich habe, die Mutter Gottes sei und daß alle Könige und Kaiser der Erde ihr dienten. Dann enthüllte er

---

o padre para uma casinha que lhe deram, onde diza missa e se recolhia com Nosso Senhor. — Guzmann (216) nimmt eine mehrstündige Dauer der Audienz an, was sicher zu lang ist. — Godignus schreibt von der Hütte (123): Ductus in aediculam est, tugurio similem (Volkius 74: Hirttenhäußle), in qua diebus singulis plicatilem ad sacrifieãdum erigebat aram. — Das tägliche Auf- und Abrüsten des Altares kann man bezweifeln. — Antonio Vas, der Boi, bemerkt gelegentlich (Proz. I 27): . . ad habitationem dicti Patris Don Gundisalui quae erat ualde prope palatium Regis.

[1] Froes, da morte (P 61): Estando (MK: o padre) um dia dizendo missa e passando uns senhores do reino pela porta e vendo no altar uma imagem de Nossa Senhora da Graça, muito fermosa que o padre levava, foram dizer a el-rei que o padre tinha uma „mozunga", id est (MK: musungua i) mulher de grande formusura em sua casa, que lh' a mandasse pedir. Mandou-lhe el-rei dizer logo que lhe disseram que trazia elle ahi uma mulher consigo, que desejava muito de a ver, que a levasse lá. — „Mozungues" war schon damals der Ausdruck für Portugiesen, wie heute Wasungo für Europäer im Suaheli (Monclaro in R III 192). — Sousa (I 858) weiß wohl aus goanischer Überlieferung, daß das Bild aus Goa stammte. Guzman (217) übersieht die Verwechselung von Bild und Sache vollständig. — Der Prozeß enthält nichts Näheres über den Anlaß zur Mariengeschichte, weil eben im Interrogatorium nicht danach gefragt wurde.

die Tafel und bezeugte seine Verehrung; in freudigem Staunen beugten sich auch seine schwarzen Zuhörer[1]. Ja der Monomotapa bat den Pater eindringlich, ihm doch das Bild der Mozunga zu schenken. Darauf ging Gonçalo recht gerne ein: im Schlafgemach des jungen Fürsten hing er das Marienbildnis auf, mit den besten Stoffen drapiert, so daß der Raum an eine traute Kapelle gemahnte[2]. Der Monomotapa war ganz vom Zauber der zarten, weißen Herrscherin befangen: wenn er des Abends vor dem Bilde einschlief, kam es vor, daß ihm die helle Gestalt wundersam zu leuchten schien. Dann redete sie zu ihm in einer unbekannten Sprache, ebenso freundlich und milde wie der weiße Fremde, den er ja auch nicht verstand[3]. Am Morgen

---

[1] Froes, da morte (P 61): Tomou o padre o retabulo embrulhado em uns pannos ricos e foi-se lá, e primeiro que lh' a mostrasse, lhe declarou pela lingua como aquella senhora era mãe de Deus, e que todos os reis e imperadores da terra eram seus servos. Como o teve preparado com lhe accrescentar mais o apetite e desejo de a ver, descobriu o retabulo e lh' a mostrou; cousa que o rei e sua mãe muito folgaram de ver. E depois de lhe fazer grande reverencia e acatamento . . . Godignus (123 f.) und Sousa (I 859) haben sich die Katechese breit ausgemalt. Das Geheimnis der jungfräulichen Geburt dürfte Gonçalo kaum beim ersten Unterricht so ausführlich dargestellt haben.

[2] Froes, da morte (P 61): . . pediu ao padre que por amor de Deus lhe desse aquella Senhora para a ter em sua casa porque lhe parecia que com isso lhe fazia muita mercê. Disse-lhe o padre que era muito contento e foi o mesmo padre á casa onde-o-rei dormia preparar-lhe uma maneira de oratorio com pannos ricos onde o poz. — Das Interrogatorium des Prozesses (I, 4 n. 3) stellt die Sache so dar, als habe Gonçalo gleich beim ersten Besuche das Bild als Geschenk gebracht: . . Pater illi obtulit unam imaginem Dominae nostrae quam Rex lete acceptauit illamque veneratus fuit ac in ualde bono ornatuque (sic!) loco collocauit qui sibi pro oratorio inseruiret. — Die Zeugen wissen dazu nichts Besonderes zu sagen oder zu ergänzen.

[3] Gonçalos Boi Antonio Vas hörte den Monomotapa erzählen (Proz. I 27): qualiter Virgo Domina nostra in eadem figura quam imago representabat apparuerat quinque noctibus ipsimet Regi loquendo cum illo sed quod ipse non intelligebat suum sermonem et colloquium quo Virgo illum alloquebatur. — Vgl. das Interrogatorium (4 n. 4): Pro re certa tenetur quod Virgo Domina nostra in eadem figura quam representabat imago quinque noctibus apparuit eidem Regi illum alloquendo quia ita idem Rex illud retulit eidem Patri et quia ipse illi dixit quod non intellexerat sermonem super quo Virgo illum alloquutus fuerat. — So dürfte dieser Fragebogen dem Gedächtnis des alten Boi schon kräftig nachgeholfen haben. — Froes, da morte (P 61): Contam os portuguezes que de lá vieram que por quatro ou cinco noites estando o rei que é ainda moço meio dormindo lhe parecia aquella Senhora no reta-

sprach er mit seiner Mutter darüber, dann auch mit Portugiesen, und da das Bild tagelang sein Denken beschäftigte und seiner Träume Inhalt war, ließ er endlich Antonio Caiado rufen. Er solle ihn zum Pater führen. Diesem erzählte er dann sein Träumen[1]. Durch den Dolmetsch antwortete Gonçalo: die Sprache seiner Herrin sei wohl eine himmlische, die nur ein Christ verstehen könne. Den Inhalt glaube er zu erraten: er solle Christ werden mit seinem Volke, dann sei er ein Freund Gottes und ein Freund des Königs von Portugal, dies sei der Wunsch der weißen Mozunga. Der Monomotapa nickte: jedenfalls wolle er den Willen der Jungfrau tun, und wenn er einmal sterbe, so wolle er unter ihrem Bilde begraben sein[2].

---

bulo cercada de uma luz divina com um resplendor muito glorioso e suave e se punha a fallar com o rei com uma muy grande e doce suavidade no vulto. Vgl. oben S. 31. Schon in NA IV 111 ist moço nicht mehr übersetzt (es fehlt auch in KI) und parecia mit apparue wiedergegeben (KI: pareva vedere . .). Die Literatur hat die Erscheinung immer mehr vom Bilde losgelöst. Acosta-Maffei 35 b; Godignus 125. Chadwick (86) scheint mit dem Zusatz, die Geschichte sei nach Gonçalos Tod erzählt worden, Kritik üben zu wollen. Aber ist nicht alles, was wir über die Monomotapa-Mission Gonçalos wissen, erst nach seinem Tode erzählt worden?

[1] Froes, da morte (P 61): Elle espantado d' aquella novidade acordando fazia-o saber á mãe e aos portuguezes, os quaes a iam dizer ao padre cada vez que lh-o el-rei dizia, e fallando por derradeiro com o padre lhe disse que estranhamente sentia não entender a lingua (MK: lingoaie) d' aquella Senhora, que todas as noites fallava com elle. — Godignus (125), Guzman (217) und ihre Nachfolger lassen im Anschluß an Acosta-Maffei (35 b: Rex Consaluum ipsum accersit) Gonçalo zum König kommen, während Antonio Vas berichtet (Proz. I 27): quod existens cum dicto Patre in eius domo Rex Manamotapa misit uocatum Antonium Cayado qui tunc erat Capitaneus Portuum Regni predicti et huius oppidi de Machapa atque dixit quod illum conduceret ad locum ubi existebat dictus Pater Don Gundisaluus et accedens Rex associatus à predicto Capitaneo ad habitationem dicti Patris Don Gundisalui quae erat ualde prope palatium Regis narrault Rex dicto Patri presente existente ipsomet teste qualiter usw. (wie S. 136 Anm. 3).

[2] Froes, da morte (P 62): O padre, dizem, (MK: diz) que lhe respondeu que aquella lingua (MK: lingoaie) que (MK: —) era divina e celestial e que a não podia entender senão quem vivia na lei santa do filho d' aquella Senhora que era Deus e redemptor do mundo, que como sua Alteza fosse christão, ficaria capaz de a entender. Mostrou-lhe el-rei vontade de o ser; posto que lh' o declarou por palavras (MK: lho não declarou cum palavras expressas; ebenso KI). — Dieser Darstellung folgen Godignus (125) und die andern. — Antonio Vas (Proz. I 27 f.): tunc Pater respondit et dixit Antonio Cayado Capitaneo Portuum qui inseruiebat pro interprete quod Regi diceret illud quod Virgo dicebat illi esse illum hortari quod se Christianum

Ein paar Tage darauf sandte er Caiado wieder zu P. Gonçalo: der Missionar möge zu ihm kommen und ihn zum Christen machen. Er und seine Mutter verlangten danach. So schnell ging das allerdings nicht, denn beide mußten doch zuerst die christliche Lehre kennen. So kam der Missionar täglich zweimal zum Hof und hielt Unterricht[1]. Nebenbei scheint er auch für die Vornehmen und für das Hofgesinde Katechesen gegeben zu haben; denn es sollte eine Massentaufe werden.

Gegen Ende Januar, wohl gerade am 20., der ein Sonntag und des jugendlichen Königs von Portugal Sebastian Namenstag war, wurde in der Stadt des Monomotapa das große Tauffest gefeiert: getauft wurde der junge Monomotapa selbst, Sebastian ward er genannt; getauft wurde seine Mutter Maria[2] und seine Schwester Isabella; getauft wurde der ganze Hofstaat, all die großen Herren und ihre Familien — dabei auch ein kleines Kaffernmädchen aus Karamga, der Königinmutter Kammerzofe, das den stolzen Namen Viktoria da Silveira erhielt und samt Vater und Mutter und vielem anderen Volk das Glück dieses Tages teilen durfte und vierzig Jahre später davon erzählt hat[3].

---

faceret cum tota sua gente ac Dei amicum quoniam ipsa erat sua mater (28) et insimul faceret se amicum Regis Portugaliae et Antonius Cayado illi faciendo huiusmodi colloquium Rex multa cum letitia respondit se esse contentum facere uoluntatem Virginis et et (sic!) quando moreretur illum sepellirent in eodem oratorio Virginis . . . Das Interrogatorium dazu lautet nur: Pater illum sibi declarauit rem reducendo in sui conuersionem. (4 n. 4).

[1] Froes, da morte (P 62): d' ahi a um dia ou dois lhe mandou dizer por Antonio Caiado que lhe rogava que o fosse fazer christão porque o desejava muito ser elle e sua mãe. Foi o padre dilatandolhe por alguns dias o baptismo para o ir instruindo nas cousas da fé e duas vezes ao dia o ia cathequizar (der letzte Satz von e an fehlt im Entwurf KI). Vgl. S. 32. Godignus (126) hat wohl recht, wenn er dazusetzt: efficitque ut memoriae mandet. Nach Guzman (217) verlangt der König selbst: que a el y a su madre instruisse en la ley de Dios — was sicherlich nicht der Fall war, wenn wir Froes glauben wollen.

[2] Froes, da morte (P 62) läßt darauf schließen: Da chegada do padre a Manamotapa a vinte e cinco dias pouco mais ou menos se fez o rei christão com sua mãe. Poz-lhe nome D. Sebastião e a sua mãe D. Maria. — Sousa I 860 nimmt als Datum Pauli Bekehrung, den 25. Jan. an, da er vom 1. Jan. aus rechnet (s. oben S. 124 Anm. 1). Das Interrogatorium (Proz. I 4 n. 4), das allgemein bezeugt wurde, bemerkt: . . et illinc a uiginti quinque dies post suum aduentum à Manomotapa (5) Regem baptizauit nomen inponendo Sebastiani ac eius matrem quam uocauit Mariam ac alias fere trecentum personas . .

[3] Am 1. Jan. 1603 bezeugte sie in der Rosenkranzkirche zu Machapa (Proz. I 34 n. 4): qualiter de uisu et presentia cum ipsa esset parua et fa-

Feste zu feiern haben die Makarangafürsten stets verstanden[1], und auch Gonçalo war schon in Indien großzügig darin. Goldkaiser Sebastian, der wieder vom Missionar Stoffe als Taufgeschenk erhielt, sandte als Gegengeschenk hundert Stück Vieh, die der Pater seinem getreuen Freund und Landsmann Caiado übergab: er solle sie für das Volk schlachten und unter die Armen verteilen lassen. Laut priesen die Makaranga, die in solchen Fällen wie alle ihre schwarzen Stammesbrüder immer arm und bedürftig waren, die Güte und Freigebigkeit des großen Fremdlings[2].

Bis zum März hatte P. Gonçalo ungefähr dreihundert Heiden getauft[3]. Vor allem waren es die einflußreichen Fumos

---

mula Camerae Reginae matris Regis aetatis septem aut octo annorum parum plus uel minus uidit baptizari à Patre Don Gundisaluuo Regem ponendo illi nomen ac matrem Regis Donnam Mariam et sororem Regis Donnam Isabellam et insimul aliam multam gentem nobiles et Primates Regni inter quos baptizauit suum patrem et suam matrem et eandemmet. — Wenn sie als „naturalis de Caramga in Regnis de manomotapa" bezeichnet wird (33), so ist Karanga vielleicht eher als Stammesnamen wie als Ortsnamen aufzufassen. Sie war eben aus dem Land der Makaranga.

[1] Vgl. Santos I 12b, 15—17. Was dort vom Quiteve gesagt ist, galt natürlich um so mehr vom Monomotapa. Peters Erlebnisse am Muira zeigen, daß die Makarangafürsten das Festefeiern noch nicht verlernt haben (Im Goldland . . 65 und 68).

[2] Froes, da morte (P 62). — Das Interrogatorium, dem die Zeugen beistimmen, lautet dazu (Proz. I 4 n. 4): illa die Rex obtulit Patri centum boues quos recepit pro sumptibus festiuitatis qui fuerunt distributi inter pauperes. — Über die sozialen Verhältnisse in der Stadt des Monomotapa sind wir sehr schlecht unterrichtet und können daher nicht festellen, ob Gonçalos Wohltätigkeit wirklich eine so auffallende Neuerscheinung war, wie es die Literatur darstellt (z. B. Godignus 126). Von einer Fürsorge für die Blinden und Lahmen durch den Monomotapa berichtet Bocarro I 540.

[3] Froes, da morte (P 63): Fez mais a padre christiãos obra de duzentos e cincoenta ou (MK: ate) trezentas pessoas pouco mais ou menos dos principaes senhores e cabeças do reino (KI: fin' a 700). Gerade das Schwanken zwischen 250 und 300 scheint mir darauf hinzudeuten, daß diese Zahl nicht nur das Ergebnis der Januartaufe, sondern die Summe war. Denn Froes wußte wohl nicht, ob die am 14. März getauften 50 schon eingerechnet waren. Der portugiesische Apologet J. Payva gibt in seinem Orthodoxarum explicationum libri decem (Coloniae 1564) S. 48 „quadringenti" an. Vielleicht liegt eine Verwechselung mit dem Erfolg in Inhambane vor, da er die dortige Mission nicht eigens erwähnt. Der deutsche Karthäuser Laurentius Surius ist ihm gefolgt in seinem Commentarius breuis rerum in orbe gestarum 1500—1567 (Coloniae 1567, 462).

und Enkosses, Höflinge und Dorfherrseher, jeder ein kleiner König in seinem Bereich, die aber mit Stolz die weiße Muschel an der Stirn trugen, das Zeichen der Vasallen des Monomotapa[1]. Gonçalo hatte nie Ruhe: entweder kamen diese Herren zum Unterricht oder sie brachten ihm ihre ländlichen Geschenke, allerhand Lebensmittel, die der Pater immer unter die Armen verteilen ließ. Er selbst aß nur gekochte Hirse mit etwas Gemüse und einige wildwachsende Früchte[2]. Darüber und über sein vieles Beten und überhaupt sein frommes Leben wunderten sich die Portugiesen im Goldland und auch die Makaranga, die Neuchristen wie die Heiden[3]. Bei den Großen und beim Volk war der Missionar beliebt.

Es geschah, was Gonçalos Herzenswunsch und sein liebster Plan gewesen war: des Goldkaisers Bekehrung wirkte mächtig auf das Volk und seine Unterkönige[4]. Eine starke Bewegung zum Christentum zog durch das Reich des Monomotapa.

---

[1] Vgl. Santos I 63b. Er nennt die Muschel buzio branco, der einheimische Name sei andoro. Über Fumos und Encosses ebd. 62 a und an vielen anderen Stellen von I und II; Monclaro R III 178; in einer Denkschrift von 1667 werden die fumos mit den kleinen deutschen Fürsten verglichen (Manoel Barretto, Informação do Estado e Conquista dos Rios de Cuama, R III 440).

[2] Froes, da morte (P 63): os quaes nunca lhe sahiam de casa, uns a virem aprender doutrina, outros a lhe trazer leite, ovos, manteiga, cabritos e outras cousas da terra, das quaes o padre nada comia nem carne alguma mais que um pouco de milho zaburro cozido com algumas hervas e algumas fructas amargosas do matto. — Ganz ähnliches wird im Prozeß bezeugt ohne weitere Ergebnisse.

[3] Froes, da morte (P 63): O padre não cessava de glorificar a Deus e muitos outros (MK: — actos) insignes e heroicos actos (MK: —) fazia de amor de Deus e grandes obras de penitencia e severidade comsigo mesmo que deixo de escrever assim por não ser difuso como por tambem não as saberem explicar os que de lá vieram mais que dizerem verem lhe sempre fazer obras santissimas e que os muito admirava (bei KI fehlt der 2. Grund). — Vgl. Sacchini 212 n. 227: Gonçalos Umgebung, die portugiesischen Händler nicht ausgenommen, hatte wenig Sinn für Äußerungen einer höheren Aszese. Auch im Prozeß hören wir nicht mehr davon, als daß alle erbaut waren.

[4] Froes, da morte (P 63): Era o padre tam amado de el-rei e de todos os senhores que nunca o deixavam. A gente nobre e plebeia toda se queria fazer christã. — Das Interrogatorium beginnt (Proz. I 5 n. 5): Et toto populo existente ualde edificato et auido imitandi suum Regem sanctumque baptisma recipiendi . . Dem stimmen die Zeugen bei, bes. Victoria de Silueira (I 35) respondit scire de uisu et presentia quod Vasalli de Manomotappa uidentes suum Regem Christianum uolebant ipsi omnes se facere Christianos prout eorum Rex erat . . .

9. P. Gonçalo da Silveiras Tod.

Nicht umsonst hatte man in Mozambik gesagt, der Teufel habe im Land des Monomotapa starke Krallen. Die Makaranga waren nicht die reinen, unberührten Naturkinder, wie sie sich Gonçalo gedacht hatte. Die Portugiesen waren nicht die ersten Goldsucher am Hof des Monomotapa, schon lange Jahrhunderte zuvor waren die Moslemin von der Küste zu den Goldmärkten vorgedrungen [1]. Der Schiffsverkehr war in ihren Händen, maurische, das heißt mohammedanische Träger hatten Gonçalo ins Innere begleitet, noch in Bamba, dicht bei der Stadt des Monomotapa, hatte er einen maurischen Krieger getroffen.

Die Bekehrung des Goldkaisers scheint es den Moslemin in seiner Umgebung klar gemacht zu haben, daß dieser Missionar ihrem Einfluß und ihrem Handel mehr schade als die anderen Portugiesen, die dem Golde zuliebe Nationalität und Christenwürde weniger hochhielten [2]. Nun war der Monomotapa selbst christlich geworden, sein Volk auf dem besten Wege dazu: dies mußte die Macht der Portugiesen im Lande gewaltig steigern und die Mohammedaner wußten wohl, was sie von der portugiesischen Politik zu erwarten hatten, sobald diese stark genug war ihre Grudsätze durchzuführen [3].

Solche Erwägungen religiösen Hasses und irdischer Berechnung werden es gewesen sein, die mehrere reiche Moslemin

---

[1] Vgl. Theal, History I, c. VIII: Arabs and Persian settlements in South-eastern Africa, 174—199. — Chadwick 89f. — Strandes, Die Portugiesenzeit in Deutsch- und Englisch-Ostafrika, Berlin 1899, 81—100: Muhamedanische Kultur.

[2] Daß unter den Kolonisten viele Abenteuerer und schlechte Christen waren, zeigen schon die Zustände, die Gonçala in Sena fand. Aber es gab auch Leute vom Schlage Frz. Borchados. Chadwick scheint mir in seinem Urteil über die „with negros“ allzu hart (80 & 90).

[3] Bezeichnend heißt es in einer königlichen Flottenverordnung von 1507 (bei Lopez de Castanheda, Descobrimento e Conquista da India pelos Portuguezes, geschr. um 1552, in RV 339): era a tẽçam del rey goardarem aquela costa [Sofala-Melinde] que naõ leuassem os mouros dela nenhum ouro pera o mar roxo, nẽ pera-nhũa outra parte, e per esta maneyra tolherla aos mouros a cõuersaçaõ cõ os Cafres: e se tornariaõ mais asinha a nossa santa fê catholica, e a ele resultasse tãbẽ mayor proueyto de çofala . . So eng waren Mission und Handelspolitik bei den Portugiesen verknüpft — sicherlich nicht weniger eng bei den Moslemin. — Vgl. Sacchini 212 n. 228.

am Hofe des Monomotapa zu einer förmlichen „Bruderschaft“[1] oder Verschwörung gegen dem Missionar zusammenschlossen. Der Kasiz Mingoames aus Mozambik stand an der Spitze[2], außer ihm werden Serimane und Mongovare mit Namen genannt[3]. Sie galten beim Monomotapa viel als weise Männer, als Engangas, die Loose zu legen verstanden[4] und mit Klugheit bösen Zauber zu bannen wußten. Gonçalos Anwesenheit

---

[1] P. Monclaro berichtet von der Gefangennahme vornehmer Mauren in Sena (1572) und fährt dann fort: . . hum dos Mordomos q̃ foi na confraria q̃ fiseraõ sobre a morte do Pe. D. Ge. (R III 186, Boletim 1883, 549).

[2] Froes, da morte (P 63f.): . . alguns mouros ricos e abastados que alli estavam aos quaes summamente pesou da conversção do rei, e por terem com elle muita entrada e conjuncta (MK: —) familiaridade . . . E d' esta conjuração e malicia era principal (o pr. autor: MK & KI) um mouro natural de Moçambique, que é o mesmo Mafamede, chama-se Mingane (MK: Mingoame, KI: Mingaxine) caciz dos mouros. — Godignus (127) nennt ihn Mingames, Mahumetanae superstitionis antistes. Diesen Titel gibt die deutsche Centuria Prima (sie handelt von den ersten 100 Jesuitenmartyrern, München 1605) boshaft wieder (f. 2b): „durch lugen eines Mahometanischen Muphsi oder Superintendentens“. Nach Godignus hätte sich die Verschwörung gegen Gonçalo auf die Mohammedaner des ganzen Zambesigebietes ausgedehnt; es sei sogar unter diesen eine Bestechungssumme zur Gewinnung des Monomotapa gesammelt worden. Weiter bezeugt ist diese Überlieferung nicht. — Theal (History I 311) hält die Ankläger für Flüchtlinge aus Mozambik.

[3] Gonçalos Boi Antonio Vas bezeugt (Proz. I 28): hoc in tempore quidam maurus Sacerdos Casis nuncupatus et nomine Serimane et alius (29) Maurus potens nomine Monguare cum alijs multis mauris intimis Regis . . Oder soll Serimane ein zweiter Name des Mingoame gewesen sein? Im übrigen geht A. Vas so wenig wie die anderen Zeugen über den Inhalt des Interrogatorium hinaus, das zu diesem Punkte angibt (5 n. 5): quidam Maurus Sacerdos et magnus Veneficus unà cum alijs mauris potentibus Regique domesticis ac intimis eidem persuaserunt . . .

[4] Antonio Caiado schreibt im Briefe an seinen Freund (P 71, s. S. 3) erklärend: Disseram-lhe os engangas mouros, que sam os móres feiticeiros da terra, os quatro deitam sortes com quatro páus. — Froes hat die Erklärung übernommen (P 63), nur setzt er statt des ersten quatro das Relativ quaes, was vielleicht als Textkorrektur vorzuziehen ist. — Über Enganga (suaheli: mganga), das meist mit Doktor übersetzt wird, vgl. A. Le Roy, La Religion des Primitifs (Paris 1911), bes. 225, 243, 281ff. Er gibt es mit „voyants“ wieder, ähnlich wie P. And. Fernandes (5. 12. 1562, P 88) mit „sabedores“. Le Roy wie Fernandes unterscheiden sie scharf von den Zauberern; vgl. auch P. Ambros Mayer in den „Missionsblättern“ (S. Ottilien, 1910/11, 204, 206ff.). Godignus (131) bemerkt zu Engäges ungenau: hoc erat Mahumetanis nomen — was Sousa I 862 und Telles 157, 2 als engangas = mouros auffassen.

hatte ihnen wohl den Weg zum christlichen Monomotapa Sebastian vorerst verschlossen. Daher ließen sie durch einen gewandten Maurenjungen, der sich unter dem Vorwand von Geschäften an den Herrscher heranzumachen verstand, ihr Verleumdungsgift einflößen[1]. Bei dem jungen, immer noch recht oberflächlich christianisierten Sebastian hat es schnell gewirkt: jäh erwachten die alten Leidenschaften, Herrschsucht und Heidenglaube. Am selben Tage soll sein Entschluß festgestanden sein, den Pater zu töten[2].

Es waren auch gar zu wuchtige und überzeugende Anklagen, die er gegen seinen weißen Freund hören mußte. Zwei Hauptverbrechen wurden ihm zur Last gelegt: ein Spion und ein Zauberer.

Er ist ein Spion: er kommt im Auftrag des Vizekönigs von Indien und des Kapitäns von Sofala um das Land und seine Kriegsmacht auszukundschaften. Sobald er genug weiß, kehrt er zurück und es naht ein großes Heer und nimmt dem Monomotapa Leben und Reich. Noch mehr: er war auch bei Chepute, dem abtrünnigen Quiteve, und hat auch von ihm geheime Aufträge. Er soll die Großen, die Morefos von ihrem Herrscher abwendig machen; sie sollten Sebastian nicht anerkennen, er sei ja nicht ihr rechtmäßiger Fürst[3]. Sein Kriegs-

---

[1] Froes, da morte (P 64): Este (Mingoame) quando não podia (MK: + por si) ir fallar a el-rei mandava-lhe occultamente um moço habil mouro tambem, que sob color de ir (MK: + la) negociar ia conspirar seu veneno diabolico contra o padre e o que elles diziam a el-rei é o sequinte.

[2] Caiado (P 70): A razão por que o mataram foi por induzimento e malicia dos mouros os quaes disseram tantas cousas a el-rei que logo no mesmo dia o mandaram (sic!) matar. — Bei der Wiedergabe der Anklagen gegen Gonçalo werde ich dem ersten Zeugen Caiado folgen, von dem auch Froes nach eigener Angabe (P 64, fehlt KI) diese Punkte übernommen hat und nur mit einigen erklärenden Bemerkungen versieht. Was Godignus (128 f.) darüber berichtet, ist wohl nur phanstatische Bearbeitung von Froes' Todeschronik, ebenso natürlich die lange Rede des Mingoame bei Sousa I 860/62, in der der Verfasser offenbar seine eigenen kolonialpolitischen Ansichten darlegt. Das Interrogatorium, das von den Aussagen bestätigt wird, ohne an dieser Stelle neue Resultate zu erzielen, weiß über die Anklagen (5 n. 5): persuaserunt quod Pater Don Gundisaluus erat magus et incantator et quod ueneno occidebat et uerbis inficiebat quae in baptismate proferebat quod uenerat transmissus a Prorege Indiae alijsque Dominis de Soffalia ad recognoscendum statum illius Regni uires et ad Populum contra eum seducendum.

[3] Caiado (P 71: ich numeriere die Anklagepunkte, um die ursprüngliche Anordnung ersichtlich zu machen): 1. que o padre vinha por mandado

volk hat der Falsche bei Chepute zurückgelassen und ist allein gekommen, um dem Monomotapa leichter zu täuschen und in seine Gewalt zu bringen[1].

Diese politischen Zwecke, so wußten die Enganga weiter, erstrebt der Pater mit unheimlichen Zaubermitteln. Er hat gesagt, er wolle den Monomotapa und sein Volk zu Christen machen: nein, er betört sie mit Zauberkraft, um sie zu töten. Das Wasser, das er aufs Haupt gießt, ist das Zaubermittel, die unverständlichen Worte dabei der Zauberspruch: das ist der Tungo, mit dem er das Land raubt. So haben es die Langarios in Sofala gemacht und haben die Stadt für sich erobert[2]. Er ist überhaupt ein Zauberer, ein Moroo, dieser Weiße. Sonnenglut und Hunger trägt er bei sich in einem Totenbein[3]. Und

---

do governador da India e do capitão de Sofala para ver a terra e se havia muita gente, para logo lhe tornar a mandar recado e vir grande exercito para matarem el-rei e lhe tomarem o reino. — 2. E que o padre vinha por mandado do chepute para que dissesse aos morefos como o não vinham a tomar par senhor e tinham por rei a quem o não era por direito. — Dazu Froes (P 64): Chapute. s. o Chiteve (MK: Cheputo idest Hoquiteve) que é outro rei de Sofala que foi seu creado alevantado . . und: morefos, que sam os nobres do reino (vgl. Suaheli: refu = groß). Godignus (129): Sciputum . . Sofalae tyrannum. — Am Neumondtag im Mai erschienen die Vasallen vor dem Manomotapa, um ihren Tribut zu bringen und das große Opferfest (chuauo) mit ihm zu feiern (Bocarro I 541 f.). Auf diese nahe bevorstehende Huldigung ist wohl im 2. Anklagepunkt angespielt.

[1] Caiado (P 71): 5. Que o padre vinha de Chepute e que lá deixava sua gente e que vinha só para que cuidassem que era homem que se vinha para el-rei, e que então faria o que quizesse. — Homem dürfte hier „Privatmann" oder „Zivilist" bedeuten. Wenn die beiden Froesausgaben P (64) und NA (IV 112 b) an zusammenfassender Stelle lesen: que o padre era um grandissimo feiticeiro e não homem (NA: e non huomo) — so lassen dies die beiden Handschriften als Lesefehler der Kopisten erkennen: MK: e mao homem; KI: et mal huomo.

[2] Caido (P 71): 3. Que o padre trazia determinado matar a el-rei e a todos os da terra com dizer que se fizessem christãos, e como lhes lançasse agua pela cabeça e lhes dissesse as palavras dos langarios que logo ficavam debaixo de sua mão para não serem contra elle. 4. E que assim fizeram em Sofala e lh' a tomaram, que olhasse Manamotapa o que fazia, porque este era o costume do padre, e que o botar agua pela cabeça era o tungo com que tomaram a terra, principalmente as palavras que lhe dizia quando botava a agua. — Dazu Froes (P 64): langarios s. (MK: langarros idest) portuguezes . . . tungos s. (MK: tunguo idest) unturas.

[3] Caido (P 71): 6. Acrescentaram mais estes engangas que o padre era moroo, que trazia o sol e a fome em um osso de finado . . Froes erklärt

hat er nicht dem König vorgezaubert, das Bild der weißen Mozunga rede? Ohne Hexerei kann das aber garnicht sein: denn ein hölzernes Bild kann doch nicht reden und Gott ist weit weg im Himmel [1]. In seiner Hütte hat der Pater noch viele andere Medizinen: um den Monomotapa zu töten und das Land zu erobern [2].

Furchtbar muß dieser stete Schluß dem jungen, unsichern Herrscher geklungen haben: dich töten und dein Land rauben! Ja, der Pater kam von Indien, brachte Geschenke vom Vizekönig; er verstand es auch gar zu gut mit den Großen am Hofe: wozu saßen sie immer in seiner Hütte? Wozu seine Freigebigkeit gegen das Volk [3]? Auch war nicht zu leugnen, daß er Dinge bei sich hatte, die der Monomotapa nicht verstand, und daß er rätselhafte Worte sprach. Leben und Reich war in Gefahr: lieber sollte doch dieser unheimliche Mensch sterben. Dies mögen Sebastians Gedankengänge gewesen sein, als er zu seinem Torwart Caiado sandte: falls er etwas in des Paters Hütte habe, ließ er ihm sagen, solle er es zu sich nehmen; denn dieser müsse sterben [4].

Sogleich versuchte Caiado das Urteil rückgängig zu machen. Er erreichte nichts, da die Anklagen der Mohammedaner schon zu tief in Sebastians Seele saßen. Der Monomotapa entschloß

(P 65): moroo que quer dizer feiticero, traidor (MK: idest feiticeiro tredor), vgl. oben S. 20. — Über die Verwendung von Leichen zu Zauberzwecken durch den Monomotapa: Santos I 63 b.

[1] Der Mulatte Petrus Mendez Vas fügt in n. 4 des Prozesses über die Mariengeschichte bei (I 18): quod dictus Interpres [Ant. Diaz Saramala] sibi dixerat Mauros occasionem sumpsisse ad persuadendum Manomotapa Patrem Don Gundisaluum esse incantatorem magum et quod illum interficeret quia dicebat Manomotapa Virginem sibi alloqui eidem dicentes quod minime poterat sibi alloqui quia erat lignum et quod Deus in coelo manebat et quod illud quod uidebatur secum alloqui erant fascinationes et artes magicae Patris Don Gundisalui . . . Diese eigenartige Auffassung der Marienerscheinung zeigt andrerseits, daß der Monomotapa das Vorkommnis für etwas Außerordentliches hielt.

[2] Caiado (P 71): 6. . . e outras muitas mezinhas para tomar a terra e matar el-rei.

[3] Diesen Grund läßt Godignus (129) ebenfalls die Mauren anführen. Er lag sehr nahe.

[4] Caiado (P 71): Tanto que lhe disseram isto logo o mandara matar e me mandou dizer que se eu tinha em casa do padre alguma cousa que arrecadasse, porque o queria mandar matar.

sich nur, den Rat der Engangas zu hören. Nun sagten ihm diese selbst ihre heuchlerische Sorge um sein und seines Reiches Wohl[1]. Sie warnten weiter: nach Gonçalo werde noch ein anderer kommen mit einem Weibe, und auch dieser sei ein Zauberer. Er solle sich vorsehen: wenn er den Pater nicht töte, werde er unbemerkt entkommen und dann werden sich die Leute in seinem Land töten und nicht wissen warum[2].

Antonio Caiado schrieb sogleich an Gonçalo, was gegen ihn im Gange sei; dann begab er sich nochmals zum Monomotapa. Dieser antwortete ihm: bestenfalls müsse er den Pater aus seinem Land fortschicken, mehr könne er nicht zu seinen Gunsten tun[3].

---

[1] Caiado (P 70): A mim tanto que me disseram fiz revogar a sentença (Theal übersetzt falsch R II 102: I was told that the sentence was revoked. — fiz ist 1. Person); mas não aproveitou pelas cousas que os mouros ja tinham mettidas na cabeça ao rei, das quaes aqui direi algumas . . (dann nach den sechs ersten Anklagen und der in Anm. 4 S. 145 zitierten Stele): Eu sahi por isse com gastar do meu; sahiu por sentença que fossem lá os engangas; foram como digo e de lá vieram e disseram-lhe. — Nach Froes (P 65) macht Caiado diesen Versuch, den König umzustimmen, nachdem ihm Gonçalo selbst gesagt hat, der König habe beschlossen, ihn zu töten. Dies widerspricht der Angabe Caiados. Die Stelle über die Voraussage lautet bei Froes (P 65): Antes de se romperem estas traições dos mouros disse o padre D. Gonçalo a Antonio Caiado: „Eu sei que el-rei me ha de (MK: + mandar) matar e estou muito alvoroçado para receber da mão de Deus tam bemaventurado fim". Respondeu-lhe Antonio Caiado muito espantado rindo-se (MK: —) do que o padre lhe dizia. „Impossivel é que el-rei sendo tam amigo de vossa reverendissima tal faça" . . Dann geht C. erst zum Mon. und dieser sagt ihm, er solle seine Sachen aus des Paters Hütte in Sicherheit bringen. Nach C. eigener Aussage ging er aber erst zum Mon., nachdem ihm dieser jene Botschaft gesandt hatte. Seine eigene Aussage ist sicher vorzuziehen, wenn auch die Tradition und der Prozeß Froes' wunderbarere Darstellung übernommen haben.

[2] Caiado (P 72): 7. Disseram tambem a el-rei que vinha outro detraz com uma mulher e que vinha em busca do padre, que já tardava, o qual tambem era feiticeiro. Que olhasse sua alteza por si e que se o el-rei deixasse sem o matarem se havia de ir sem o saberem e que a gente d' esta terra se havia de matar uns aos outros sem saberem donde lhe vinha. — Froes bringt diesen Anklagepunkt zusammen mit den ersten sechs und setzt dazu (P 65): a morte.

[3] Caiado (P 71 f.): Como veiu este recado logo o escrevi ao padre e fui-me a el-rei e o que me disse que o mas que podia fazer ao padre era mandar-lhe que se tornasse. — Ähnlich Froes (P 65), der aber nicht erwähnt, daß die Mitteilung schriftlich war.

Das alles geschah an einem Freitag; am Samstag — es war der 15. März 1561[1] — hielt der König noch einmal Rat mit den Engangas und seine Mutter war dabei. Als diese zu ihrer Hütte zurückkehrte, eilte ihr Caiado nach und fragte sie nach dem Beschluß der Sitzung. Der Pater werde zur Küste gehen, sagte sie; sie selbst werde am Sonntagmorgen ihren Sohn wieder treffen. Sie log: denn schon war festgesetzt, den Missionar in der folgenden Nacht zu ermorden[2].

Von seinen Verhandlungen mit dem Monomotapa hatte Caiado dem Pater stets schriftlichen Bescheid gegeben; er bekam nur eine Antwort: Gott sorgt für alles[3]. Im Laufe des Vormittags bat Gonçalo seinen Freund, einige Portugiesen aus der Nachbarschaft zu holen um ihnen die Sakramente zu spenden; denn er rechnete mit seinem Tode. Lange wartete er auf sie. Gegen mittag zelebrierte er dann endlich, konsekrierte zwei Hostien und konsumierte sie selbst, weil die Por-

---

[1] Caiado (P 72): Isto foi á sexta feira. Ao sabbado . . und am Anfang des Briefes (P 70): sabbado . . antes da dominga de Suzanna. — Ebenso Froes, da morte (P 65): Isto foi a sexta feira depois da terceira dominga de quaresma, e ao sabbado . . und später (P 67): Era isto sabbado á noite vespera da gloriosa Santa Suzana. — Der Samstag nach dem 3. Fastensonntag war 1561 der 15. März. „De Suzana" hieß er, weil in der Samstagsferialmesse als Epistel die Susannageschichte (Dan. 13) gelesen wird. So bemerkt Godignus (135) gegen Acosta-Maffei (37 a: dies natalis . . . D. Susannae Virginis martyrisque), der durch sein Mißverständnis den 11. August in die Literatur, auch in das Interrogatorium des Prozesses von 1602/3 (6) gebracht hatte. — Vgl. oben S. 24 u. 30. Ein Druckfehler ist „quinze de Mayo" bei Sousa I 863, wie sich aus dem Vergleich mit 864 ergibt. — Chadwick 97. — Der 11. August 1561 war überhaupt kein Samstag, sondern ein Montag.

[2] Caiado (P 72): Ao sabbado mandou chamar sua mãe e veiu o conselho. Que fizeram elles o sabem. Tournou-se a mãe a sua casa. Eu fui apoz ella. Disse me que o padre se tornaria para a praia, e que a domingo ella viria pela manhã a casa de seu filho. Sem dizer outra cousa, ella deixava já concertado com o filho que á noite o matassem, como o mataram. — Ausführlich hat Godignus (131) den Inhalt dieser ganz geheimen Sitzung erfahren oder erdacht.

[3] Caiado (P 72): Do que passava com el-rei de tudo fazia saber ao padre D. Gonçalo e lhe escrevia e elle sempre me respondia que Nosso Senhor tinha cuidado de tudo. — Caiado verständigte sich wohl deshalb stets schriftlich mit dem Pater, um die Sache geheim zu halten. So ist es auch erklärlich, daß der Umgebung des Missionars dessen Wissen höchst wunderbar vorkam.

tugiesen immer noch nicht da waren[1]. Am selben Tage taufte er etwa 50 Makarangakatechumenen und schenkte ihnen Stoffe — ihr neues Taufkleid — und Rosenkränze.

Nachmittags kamen seine Landsleute und beichteten bei ihm; die heilige Kommunion konnte er ihnen nicht mehr reichen[2]. Auch Caiado beichtete und bei dieser Gelegenheit scheint ihm der Pater seine feste Überzeugung ausgesprochen zu haben, daß er sterben müsse. Als Caiado dies beklagte, erwiderte Gonçalo, er sterbe nicht ungern, nur fürchte er, das Unheil könne weiter um sich greifen und das täte ihm leid[3]. Er dachte dabei wohl an seine junge Christengemeinde. Als die Portugiesen fortgingen, gab er ihnen seine Habe, die Meßgeräte, Paramente und Bücher mit. Sie sollten alles zu Caiado bringen, der es nach Indien zurückschicken solle[4]. Es war ja Ordensgut. Man sagt auch, Caiado und seine Landsleute hätten dem

---

[1] Froes, da morte (P 66). Caiado selbst berichtet zwar nichts davon, aber eine gewisse Unsicherheit in seinem Briefe über die Vorgänge bis zur Ankunft der Portugiesen läßt annehmen, daß er den Auftrag persönlich ausgeführt hat (gegen Chadwicks Vermutung 93[1]; er beachtet überhaupt Caiados Brief viel zu wenig). Godignus 131 f.

[2] Caiado (P 72): O mesmo dia fez alguns cincoenta christãos e lhes deu aqui um panno e áquem a metade e a outros uma motava de contas . . . Dazu Froes (P 66). Tuch und Perlen sind von der gesamten Tradition als Taufkleider und Rosenkränze aufgefaßt und auch so im Prozess bezeugt worden (nach dem Interrogatorium 1 n. 6). Doch bleibt die Möglichkeit offen, daß das doppelsinnige port. contas mißverstanden würde und es sich also hauptsächlich um die Verteilung dessen handelte, was Gonçalo noch an Tauschgegenständen hatte.

[3] Caiade (P 72): E aquelle mesmo dia me confessei ao padre. Elle me disse como havia de morrer. Eu estive chorando com elle e me disse que lhe não pesava de sua morte, senão que havia medo, que se estendesse a mais o mal, que d' isto tinha pezar. — Dies dürfte der Ausgangspunkt für die Legende gewesen sein, Gonçalo habe seinen Tod vorausgesagt. Nach den vorhergegangenen Verhandlungen bedurfte es keiner besonderen Offenbarung. — Vgl. Sacchini 212 n. 230.

[4] Caiado (P 72): O mesmo dia que o mataram me mandou o padre os ornamentos da missa. s. vestimenta, calix e outras cousas que eu direi na lembrança que fiz por sua morte. — Die erwähnte Denkschrift scheint verloren gegangen zu sein, vielleicht mit den Briefen Gonçalos (Froes P 66). — Dazu Froes, da morte (P 66): Tornados os portuguezes para suas casas (MK: pera casa), mandou logo nas costas d'elles o padre o fatinho que tinha em casa. s. livros, ornamentos de missa . . . Victoria de Silveira fügt bei (Proz. I 35): ad hoc ut illa transmiteret (sic!) ad Indiam.

Missionar ihre Hilfe zur Flucht angeboten[1]: jedenfalls wollte dieser nichts davon wissen, schon wegen der Aussichtslosigkeit des Versuches. Denn wer sich nicht in einen Vogel verwandeln konnte und wem Gott nicht sonst wunderbar half, der war der Polizeimacht des Monomotapa unentrinnbar verfallen[2].

Später — wohl als die Portugiesen bis auf Caiado fort waren —, zog er seinen langen Talar an und den Chorrock darüber; dann nahm er herzlichen Abschied von Caiado, empfahl ihm seine beiden Diener für die Nacht, er möge sie in seine Hütte nehmen; endlich sagte er lächelnd: „Antonio Caiado, sicher bin ich besser bereit zum Sterben als die Mauren, die mich töten sollen. Ich verzeihe es dem König, der so jung ist, und seiner Mutter; denn sie sind von den Mauren betrogen[3]."

[1] Gonçalo Cardoso Barretto bezeugte am 22. August 1602 zu Tete (Proz. I 22): auditu audivisse ab antiquis qui tunc interfuerant presentes qualiter Pater Don Gundisaluus (23) sciuerat mortem quam Rex et sua mater mandauerant illi dari et quod de hoc noticiam dederat Lusitanis et Lusitani illi persuadendo quod aufugeret et discederet ipse respondit quod ipse non uenerat ob aliam rem ad istas partes preter ad sustinendum mortem in Dei seruitium . . . Daß der letzte Satz stark übertrieben ist, bezeugt alles, was wir an sicheren Nachrichten über Gonçalos Afrikamission besitzen. — Der Augenzeuge Antonio Vas erzählt (Proz. I 30): ei dicendo Antonius Cayado quod sibi daret gentem in custodiam ad illum ducendum in locum de sese incolumen noluit id acceptare . . . Vgl. oben S. 25. Caiados Brief weiß nichts von einem solchen Angebot; vielleicht hat seine Denkschrift darüber gehandelt.

[2] Froes im Begleitbrief zum Todesbericht an Fr. Bento Toscano in Portugal (15. 12. 1561 P 54): Se lá fizer alguma duvida cuidar que poderia o padre fugir pois teve presciencia da morte é facil solver esta objecção com saberem a impossibilitade que para isso havía. Eu fallei com Bastião de Saa, capitão de Sofala que este anno vae para esse reino, que sabe arrezoadamente d'aquella terra e affirmou-me que é uma das cousas mais impossiveis que se podiam dar em Manamotapa era cuidar um homem que poderia salvar-se fugindo, salvo se mudasse a natureza em ave ou Deus de seu poder absoluto miraculosamente o quizesse guardar, porque ha tanta promptidão na execução do que el-rei manda que parece em seu genero não se poder dar mais, alem da gente ser tanta que em oito dias affirmam fazer cada vez que quer trezentos mil homens de guerra paratos ad proelium. — Vgl. S. 130 Anm. 1. Jedenfalls zeigt dies, welchen Respekt portugiesische Beamte vor der Polizeimacht des „halbnackten Häuptlings" (Chadwick 83) hatten.

[3] Caiado (P 72): Depois se vestiu com seu saio grande e sobrepeliz em cima e me disse: „Antonio Caiado, certo que melhor aparelhado estou eu para morrer que os mouros que me ham de matar. Eu perdoo isso a el-rei que é moço e a sua mãe, que os mouros os enganaram." Isto com a boca cheia de riso. — Ähnlich Froes (P 66/67), von dem der Ausspruch in die Literatur und in das Interrogatorium von 1602/3 kam und einstimmig bezeugt

Am Abend — um die Stunde des Aveläutens, meinte sein Boi Antonio — aß Gonçalo noch ein Stück trockenen Hirsekuchen und trank ein wenig Wasser dazu. Dann schrieb er zwei Briefe: an seinen Provinzial nach Indien und an den Kapitän von Sofala. Als er fertig war, gab er sie seinem Jungen Antonio, der noch bei ihm war. Er solle sie zu Caiado bringen und dann selbst dort bleiben. Auch solle er ihn in seinem Namen um Verzeihung bitten, falls er ihm je zur Last gefallen sei. So blieb Gonçalo allein mit einem Kreuz und einer Kerze[1].

Antonio Caiado schickte zwei seiner Diener, die in der Hütte des Paters schlafen sollten. Diese wußten später Gonçalos Boi Kallixto und seinem Kameraden Antonio die Ereignisse der kritischen Nacht genau zu erzählen[2]; doch will Antonio noch manches davon selbst beobachtet haben[3].

---

wurde. Der erste Satz hat seit Acosta-Maffei den Sinn (37 b): paratior ad mortem obeundam ego sum, quam ipsimet inimici ad inferendam — der in die Literatur und in den Prozeß überging. Ich finde diese Deutung unbegründet (wie Theal R II 103); Gonçalo meinte wohl, man solle es auf keinen Kampf ankommen lassen. Sonst hätte C. doch schreiben können: que os mouros para etc.

[1] Antonio Vas, der Boi, sagt zum 7. Artikel (Proz. I 30): de uisu et presentia scire qualiter Pater Don Gundisaluus die qua debebant illum interficere cenauerat hora salutationis Angelicae unum frustrum placentae millij aridi cum parumper aquae et quod post cenam se posuerat (31) ad scribendum ad Indiam et ad Soffaliam . . . et postquam Pater litteras scripserat clauserat et sigillauerat easdem tradidit ipsimet dicto testi ut illas portaret Antonio Cayado ac easdem illi traderet atque diceret ex parte sua quod sibi ignosceret si in aliquo illum grauasset et dicit iste testis quod postquam sibi dedisset litteras Antonio Cayado quod ibi remaneret et minime reuerteretur ... Früher n Fortsetzung der in Anm. 1 S. 149 zitierten Stelle: petens solummodo ab Antonio Caiado quod conseruaret suam gentem . . . Froes, da morte (P 66; Fts. von Anm. 4 S. 148): e dois moços que comsigo tinha, ficando-lhe sómente um crucifixo e uma vela para de noite. — Godignus (132) weiß von einem Leinentuch und zwei Kerzen. — Das Datum der Briefe kennt Froes nicht, aber die Adressaten (P 66): Antes d'isto (não sei se quatro dias) etc. MK und KI lesen statt quatro besser: quantos.

[2] Froes, da morte (P 67): Despediu-se Antonio Caiado do padre e diz que lhe mandou de casa dois moços seus que dormissem aquella noite em companhia do padre. N'isto que até aqui tenho dito convem quasi todos os que vieram de Manamotapa, o que se segue de sua morte nol-o contou o moço do padre D. Gonçalo que de lá veiu e diz que lh' o contaram os moços de Antonio Caiado que lá dormiram aquella noite . . .

[3] Im Prozeß (I 31) fährt er fort: hoc in tempore egredi uidit patrem è domo etc. und fügt, wohl aus Eitelkeit, keinen Zeitpunkt an, wo sein Wissen de visu aufhört.

Schon während des Briefschreibens waren die Soldaten, die den Missionar töten sollten, dreimal an die Tür der Hütte gekommen, hatten durch die Spalten gespäht, ob er noch wache, und hatten sich dann wieder zurückgezogen. Auch jetzt, da der Pater ins Freie ging und betete, wagten sie sich noch nicht heran[1]. Gegen Mitternacht kehrte Gonçalo in sein Gemach zurück, zündete am Kopfende seines Bettes die Kerze vor dem Kreuze an, betete und legte sich nieder. Als er eingeschlafen zu sein schien, drangen die Soldaten herein[2]; es waren etwa acht Mann, unter denen Caiados Diener einen ganz vornehmen Heiden aus der Familie des Monomotapa, Mokurumes mit Namen, erkannt haben wollen[3]. Die Häscher faßten den Missionar bei Armen und Beinen, hoben ihn hoch, schlangen einen Strick um seinen Hals und erdrosselten ihn so. Blut strömte aus Mund und Nase. Dann war Pater Gonçalo da Silveira tot[4].

[1] Antonio Vas bei der S. 150 Anm. 1 angeführten Stelle (I 31): . . . Soffaliam et existens scribendo tribus uicibus uenerant ad suum ostium milites Regis ad illum occidendum et uidentes omnibus tribus uicibus per ostij rimulas quod ipse existebat scribendo in pace discesserant . . . und in Fortsetzung des Zitates in Anm. 3 S. 150: cum oculis celum intuentibus ad inueniendum milites qui erant illum interfecturi aliquibus uicibus aptando manus ad modum crucis seque offerendo suo Creatori et uidens quod non reperiebat milites . . . Davon dürfte die Gebetsbewegung dem Interrogatorium nachgesagt sein (I 6 n. 7): Jam nocte sequuta et uidens quod occisores non ueniebant egressus fuit celeribus passibus ad campestra aliquibus uicibus oculis ad coelum eleuatis alijs uicibus admodum Crucis aptatis suo se Creatori offerebat . . . Vgl. Froes, da morte (P 67).

[2] Caiado (P 73): D' esta maneira o acharam com um crucifixo á cabeceira . . . Froes, da morte (P 67): Depois se recolheu para a sua choupana e fazendo oração deante do crucifixo que só lhe ficava na casa por companheiro [ausser den Dienern Caiados!], deitou — se no chão sobre uma esteira de cannas com o crucifixo junto de si e a candeia accsa. Parece que enlevado do somno dos justos (M K: parece que ou levado do sono natural do trabalho que tinha levado ou do repouso e sono dos justos . . .; ebenso K I) adormeceu. Os inimigos estavam esperando por esta opportunidade. — Antonio Vas scheint nun zu fabulieren (Proz. I 31): se recollexit in domum et se posito ad orandum ante unum Crucifixum intrarunt octo milites qui uenientes ipse illis dixit quem queritis fratres hic maneo paratus . . . Jedenfalls konnte er das von Caiados Hütte aus weder sehen noch hören. Vgl. Die Ausmalung bei Godignus (133 f.).

[3] Froes, da morte (P 68): Entram dentro sete ou oito e dizem os moços que estavam dentro em casa que conheceram um d' elles que era ainda gentio a qual por muitas vezes tinha comido com o padre e com os (M K: dos; ebenso K I) nobres da familia de el-rei, por nome Mocurume (K I: Mocuime).

[4] Froes, da morte (P 68): Este dizem que se lhe assentou sobre os

Da die Mauren dem König beigebracht hatten, die Leiche des Zauberers würde die Luft verpesten, schleiften die Soldaten den Toten zum nahen Fluß Musengezi und warfen ihn hinein[1].

Gonçalos Boi Kallixto und ein Diener Caiados fanden am anderen Morgen, da sie zur Wohnung des Paters kamen, das Kreuz zerbrochen und brachten es so zu Caiado. Die beiden

---

peitos e quatro dos assistentes o alevantaram do chão pelos braços e pernas e assim estendido vieram outros dois e lhe ataram uma fita no pescoço e apertando de uma parte e de outra, depois de pela boca e narizes lançar uma boa copia (MK: cantidade) de sangue deu o espirito ao creador. — Ähnlich Antonio Vas (Proz. I 31 f.). Chadwick (97) nimmt an, der Tod sei nach Mitternacht erfolgt, also am 16. März. Dem scheint die Äußerung Caiados zu widersprechen (P 70): á meia noite antes do dominga . . .

[1] Caiado (P 73): Disseram a el-rei que tanto que o maudasse matar, que não estivesse ao sol pelos não empeçonhentar, que o botasse no rio. E tanto que o mataram levaram o logo e o botaram no rio Monsengense de noite e levaram o as costas e a rasto. — Ähnlich Froes. Den Flußnamen liest P (68): Monsengece, MK: Mosengere; KI: Masanguesci; NA (IV 114): Monseguece. — Antonio Vas (Proz. I 32): proiecerunt in unum flumen aquae dulcis fluens propè ciuitatem regiam in qua Rex habitabat, quae nomine uocatur Motete. — Demnach hieß die Stadt des Monomotapa Motete. Godignus (135) las Motete als Flußnamen: quem Monsengessem, seu, ut apud alios reperio, Motetem incolae vocant. — Entweder hat er ungenau übersetzt — die Stelle in der Handschrift ist schlecht leserlich, aber quod heißt es auf keinen Fall, — oder es lag ihm der portugiesische, nunmehr verlorene Urtext vor, bei dem der Unterschied nicht ersichtlich wäre (a que chamam Motete würde die Rückübersetzung in beiden Fällen lauten). Aus demselben Grunde kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden, ob nicht der Übersetzer von 1603 das Relativ falsch bezogen hat, so daß die Frage, ob Motete der Name der Stadt oder des Flusses sei, offen bleibt, bis sich weitere Anhaltspunkte finden. Die Literatur nach Godignus suchte mit dem Doppelnamen des Flusses fertig zu werden. Sousa (I 865) nimmt an, die Leiche sei in einen großen Bergsee geworfen worden, wobei er sich vor allem auf die Aussage eines 120jährigen Kaffern stützt, von der P. Gaspar Soares in einem Brief aus Tete vom 17. Juli 1611 berichtet. Aus diesem Bergsee sollen beide Flüsse Mocengueze und Motete entspringen. Nach Chadwick (82) heißt der Musengezi heute noch in seinem Oberlauf Utete. — Paiva (73[1]) und Biehler (Zambesi Mission Record, III 461, Okt. 1908) geben eine genauere geographische Bestimmung des heutigen Musengezi — an dem also die Stadt des Monomotapa Motete gelegen war, wenn der Prozeß von 1602/3 kein Mißverständnis enthält. — Nach Bocarro I 597 fließt der Mossengueze durch das Königreich Beza, wo die Paläste der alten Herrscher von Monomotapa und ihre Grabstätten liegen (537).

Wächter waren in den nahen Busch geflohen. Bei der Hütte aber fand man die Blutspur[1].

Um den Palast des Monomotapa soll der tote Missionar gegeistert haben, bis die maurischen Engangas das Gespenst fingen. Aber auch dann hörten die Schauermärchen über den Toten noch nicht auf[2].

Daß Gonçalo am letzten Tage seinen Neugetauften Stoffe geschenkt hatte, ärgerte den Monomotapa sehr. Er ließ ihnen alles abnehmen und wollte auch sie töten lassen[3]. Dagegen wehrten sich nun die Encosses, seine Vasallen. Wenn um des Wassers willen, das ihnen der Pater aufs Haupt gegossen hat, diese Leute sterben sollen, so müsse das gleiche Los sie, die christlichen Encosses und auch den König selbst treffen[4]. Ver-

---

[1] Caiado (P 73): D'esta maneira o acharam com um crucifixo á cabeceira, o qual eu houve com um braço quebrado e os cravos e a cabeça cada um para sua banda e assim o levam Balthazar Gramaxo e Jeronymo Martins [beide waren offenbar zugleich die Überbringer des Briefes an Gaspar Gonçalvez: Sousa I 865]. — Froes, da morte (P 68): Ao outro dia de madrugada senão (MK: sendo) ainda quasi de noite mandou Antonio Caiado este moço do padre que aqui estava com outro seu que pelo melhor modo que fosse possivel fossem espreitar a casa do padre para saber o como estava. Acharam os moços pelo caminho perto de casa o rasto de sangue que ainda lhe ia sahindo quando o levaram. A casa estava só e os moços que aquella noite alli dormiram quando os inimigos o queriam tirar para fora para o levarem a rasto se acolheram e seconderam-se (MK: —) no matto. Acharam na casa o crucifixo feito em pedaços que outra vez tornaram a levar e o deram na mão de Antonio Caiado.

[2] Caiado (P 73): Depois da sua morte alevantaram que alguns dias andava despido da cinta para cima e se vinha á estacada d' el-rei e tomava das cascas dos páus e as atava na camisa. E que viera um infise (= Henker; vgl. Santos I 15) a chorar a estacada com gente e que mandou el-rei apoz elle (soll es nicht vielleicht statt chorar: guardar heißen?). Emfim que foram os engangas e tomaram ao padre. Que veiu um corisco e quebrou da porta d' el-rei um páu. Até lhe disseram que a chave da caixa estava cheia de muitas mezinhas e que tinha outras muitas cousas que lhe dizem agora que é já morto. Alevantarem-lha emfim outros muitos aleveis como lá dirá Jeronymo Martins que todas estas cousas ouviu. — Damit schließt Caiados Brief. Vgl. Froes (P 68/69).

[3] Caiado (P 72) in Fortsetzung der Anm. 2 S. 148 zitierten Stelle über die Taufgeschenke: de que el-rei houve menencoria, e a todes que se fizeram christãos lhes mandou tirar os pannos, e correram muito risco de os mandar matar a todos. — Kürzer und ohne Begründung Froes (P 69). — Guzman (220) und Jarric (173) scheinen anzunehmen, die 50 Christen seien tatsächlich getötet worden.

[4] Froes, da morte (P 69): A isto acudiram os encosses que sam os

wirrt und beschämt zog sich Sebastian zurück. Als sich sein Zorn gelegt hatte, kamen die Portugiesen zu ihm und machten ihm Vorwürfe. Sie drohten mit der Rache Portugals. Der König entschuldigte sich; die Mauren hätten ihn verleitet[1].

Gonçalos letzte Briefe kamen nie an ihre Adressaten. Das Schiff, das sie trug, ging an der Küste zugrunde[2].

10. Das Ende der Mission in Tongue.

Seit P. Gonçalos Abreise im Juni 1560 war P. Andre Fernandes allein in Tongue beim christlichen König Konstantin Gamba. Zwar schickte Gonçalo den Bruder da Costa von der Küste nochmals zu ihm; aber er scheint das Klima wieder nicht

---

principaes senhores da terra e disseram a el-rei „Se tu, senhor, mandas matar estes homens por receberem a agua que o padre lhes lançou pela (MK: deitou na) cabeça e ficarem como o padre, manda-nos matar a nós (MK: + que) tambem que juntamente (q. j.: MK: —) a recebemos e a ti (MK: + juntamente comnosco), pois tambem te fizeste christão.“ Desistiu então de o mandar fazer e recolheu-se confuso para dentro. — Godignus (137) nennt die Encosses wohl infolge eines Lesefehlers Lucazes.

[1] Froes, da morte (P 69): D' ahi a dois ou tres dias pouco mais ou menos quando já pareceu áquelles (MK: + dous ou tres) portuguezes que alli estavam, que já (MK: —) poderia o furor d' el-rei estar aplacado e elle mais capaz de receber doutrina e reprehensão, dizem que foram a elle e lhe estranharam muito o gravissimo peccado que tinha comettido (t. c.: MK: fez ir) em ordenar a morte do padre, por (MK: porque) além dos castigos e males que Deus por isso lhe havia de dar, que (MK: —) por o padre ser pessoa tam nobre não seria muito mandarem da India uma armada sobre elle para o destruir, e outras cousas de terror que o metteram por dentro. Começou o moço a excusar-se e a mostrar-se mais (MK: sinaes) de sentimento pela morte do padre lançando a culpa a sobeja instigação (MK: + e malicia) dos mouros. — Wie die Gespenstergeschichten in Caiados Brief vermuten lassen, ist die Stimmungsänderung beim Monomotapa nicht so schnell eingetreten.

[2] Froes, da morte (P 66): Estas cartas vindo depois com o fato em uma fusta se perderam por se perder a mesma embarcação no mar. — Chadwick (91[1]) deutet an, Caiado hätte die Briefe vielleicht unterschlagen. Einerseits berichtet nicht C. selbst vom Untergang der Briefe (wie Ch. angibt), andrerseits scheint mir überhaupt ein Verdacht der Mitschuld Caiados unbegründet, wenn wir dessen Brief an Gaspar Gonçalvez für echt halten dürfen. Die Portugiesen waren eben in des Monomotapa eigener Stadt nicht stark genug, seine Befehle zu vereiteln. Caiado scheint auch zu sehr der Königinmutter vertraut zu haben. — Der Capitão das portas war der rechtliche Erbverwalter der im Land des Monomotapa verstorbenen Portugiesen (Santos I 54 a).

vertragen zu haben und über Mozambik nach Indien zurückgekehrt zu sein[1]. Jedenfalls treffen wir ein Jahr später, am 3. Juni 1561 Fernandes mutterseelenallein „unter den Kaffern.“ Damals schrieb er zwei Briefchen nach Portugal[2]. Im Dezember 1562 verfaßte er dann im Auftrag seiner Oberen eine längere Schilderung über das „Königreich Inhambane“ für seine Mitbrüder in Portugal[3]. Diese drei Briefe sind die einzigen Zeugen über die zwei Jahre Missionsarbeit, die mit der Aufgabe des Gebietes endete.

P. Fernandes mußte seine Ansichten über sein Missionsobjekt ändern und zwar sehr zu dessen Ungunsten. Die Zustände aber zu bessern, dazu fehlten ihm jegliche Mittel, so schön und aussichtsreich auch seine Pläne gewesen waren.

Freilich hatten die Tongueleute leicht und schnell den neuen Glauben angenommen. Noch nach Gonçalos Abreise konnte Fernandes einige Tauferfolge erzielen[4]: aber die Bekehrung, das Ablegen der heidnischen Unsitten ging nicht so leicht, wie es in den ersten Monaten geschienen hatte. In der alten Religion der Makaranga zu Tongue erkannte Fernandes immer mehr ein tolles Gemisch von Zauberbräuchen und Zauberabwehr, fußend auf dem recht unbestimmten Glauben an die Geisterwelt der Mozimos. Diese hielt er nicht so sehr für die Ahnen selbst, als für das Glück oder Sckicksal der Ahnen, dem unter großen Bäumen Speise geopfert wurde und das an

[1] P. Gonçalo im Brief vom 8. 9. 1560 (P 47): mas tornou (da Costa) a guarecer-se de modo que me atrevi a deixal-o para acompanhar o padre André Fernandes; espero em Deus que lhe ha de dar forças. — Von da an hören wir nichts Bestimmtes mehr über ihn. Godignus (98), Sacchini (257 n. 158) und Sousa (1877) berichten, er sei nach Goa zurückgekehrt, während er nach Juvency in Afrika gestorben sein soll (zitiert bei Chadwick 64). Die letztere Ansicht dürfte unrichtig sein.

[2] Der eine Brief ist an Fr. Mario, der andere an Fr. Gaspar Italo gerichtet; sie sind datiert aus „Otongue“, der zweite mit dem Zusatz „entre os cafres“. P 52/53; vgl. oben S. 12/13.

[3] P 76/91. Er beginnt: Pela obediencia me foi mandado que vos escrevesse esta em que vos desse conta dos costumes da gente d' aquella terra . . . Vgl. oben S. 13/14. — Als Literatur sind beachtenswert: Godignus lib. II cap. 7, 91/101, Sacchini lib. 6 n. 158/160, S. 257 f., Sousa I 877/879, § 60/62.

[4] Fernandes im Brief vom 24. 6. 60 an den Provinzial (P 24): Pelos logares d' este Rey eu tambem tenho já feito alguns depois que se elle foi.

den Fehden der Sippen teilnahm[1]. Um Krankheit und Tod konzentrierte sich diese Religion: keine Krankheit, kein Tod ohne Verzauberung[2]. Die Gegenmacht bildeten die weisen Männer, wie im Reich des Monomotapa, nur daß sie im Tonguedialekt Songos statt Engangas hießen[3]. Die höchste religiöse Gewalt lag auch hier beim König[4]: das war eine greifbare Macht, und im allgemeinen hingen die Tongueleute zu sehr am Diesseits, als daß sie über das Jenseits lange nachgegrübelt hätten, so daß P. Fernandes zu dem Endurteil kam: „Übrigens sagen sie, es gebe weder Gott noch Himmel noch Hölle, weder gute noch schlechte Werke, sondern alles sei gleich, sie hätten keine Seelen, nur das Leben, und danach bliebe ihnen nichts[5]."

Nur das Leben also: das sollte ausgenützt und genossen

---

[1] Fernandes im Brief vom 5. 12. 62 (P 85/86): Honram ao que chamam Muzimo, e pelos attributos que lhe dam parece ser o que os mouros e gentios chamam Nacibo, que é tanto como dita ou fortuna e assim dizem elles que é a dita de seus antepassados e que os favorece em suas cousas [dann folgt die Beschreibung der Opfer] . . . E dizem que os Mozimos de uns matam a geração de outros quando elles lh' o requerem . . . Vgl. die oben S. 130 Anm. 2 angegebene Literatur. Über die Undankbarkeit als Folge der Naciboldee bei den Makaranga s. Monclaro (R III 181). Fernandes scheint den Mozimobegriff am tiefsten erfaßt zu haben.

[2] Fernandes, 5. 12. 62 (P 81): E todas as mortes e enfermidades de uns dizem ser outros causa . . ., dazu P 86: zuerst schien ihm dies alles Einbildung oder Schwindel zu sein, später kam er zur Überzeugung, es könnten auch teuflische Einflüsse im Spiele sein. Er führt im ganzen Briefe, der religionswissenschaftlich und ethnographisch sehr beachtenswert ist, zahlreiche Beispiele an.

[3] Fernandes, 5. 12. 62 (P 88): chamam-n' os songos que quer dizer sabedores ou adivinhos e aos que estes nomeiam por feiticeiros esses sam tidos por taes. — Die letzteren dürften mit den moroos gleichzustellen sein, s. oben S. 142 Anm. 4 und S. 144 Anm. 3.

[4] Vgl. unten S. 160 Anm. 2.

[5] 5. 12. 62 (P 86): No demais dizem que não ha Deus nem paraizo nem inferno nem obras más nem boas, mas que tudo é indifferente, nem teem alma sómente a vida, depois que não fica nada d' elles. — Solche verdrießliche Äußerungen hat der Pater wohl zuweilen hören müssen, wenn er seinen Schwarzen gar zu viel bewies und lehrte. Zur Abneigung gegen Spekulationen als Grundstimmung der Neger vergleiche man eine Bemerkung von Kidd: „Die Kaffern können fünf Tage lang über den Tod eines Kalbs reden, aber sie würden nicht fünf Minuten lang über böse Geister reden, noch fünf Sekunden lang über das Entzücken einiger Schriftsteller, den bösen Blick" (Savage childhood, London 1906, 147; zitiert von E. Franke, Die geistige Entwicklung der Negerkinder, Leipzig 1915, 177).

werden. Immer deutlicher erkannte Fernandes die barbarische Sinnlichkeit seiner Makaranga. Schon anfangs hatte er bemerkt, König Gamba trinke mehr, als ihm, dem Missionar recht sei[1]. Er hatte dann gesehen, wie das Volk in unmäßigen Trinkgelagen den Ernteertrag verpraßte: „Sie sind Gewohnheitstrinker und einer von ihnen trinkt soviel wie drei Deutsche[2]". Früher sah er, daß sie das Elefantenfleisch wie hungrige Wölfe verschlangen, ja, daß es jemand sogar dem Christentum vorgezogen hätte[3]; nun wußte er, daß sie überhaupt im Essen unersättlich waren, besonders wenn es Fleisch gab: „Zehn verzehrten eine Kuh[4]". Bei den tagelangen Trinkfesten wurde aber garnichts gegessen, nur gezecht, getanzt, musiziert und gesungen. Die wirbelnden Tänze im Federschmuck waren meist kriegerischer Art, die Lieder einfache Spottverse aus dem Tagesleben oder auch schmeichelnde Bettelgesänge[5].

Auch bei den Eheverhältnissen in Tongue war die Vielweiberei nicht die einzige Schwierigkeit. Eine Frau kostete ein Rind und konnte auch leicht gegen Rückgabe dieses Preises wieder fortgeschickt werden. Wer genug Kühe hatte und eine große Verwandschaft zu bekommen wagte, konnte Weiber nehmen, soviel er wollte. Der Ehebruch war häufig: aus alten Zeiten bestand zwar die Furcht, die Frau und ihre Kinder und ihre Sippe möchte in diesem Falle der Tod treffen; aber die

---

[1] 24. 6. 60 (P 27 f.): Para Cafre é muito bom homem, mas bebe mais do que eu quizera, mas diz-me este lingua (João Raposo), que dos senhores que elle viu entre os Cafres, que este bebe pouco em sua comparação.

[2] 5. 12. 62 (P 80): O seu vinho é de frutas do matto, e de toda a maneira de mantimento que comem fazem que bebem a que sam muito afeiçoados e bebe um d' elles tanto como tres allemães. — Fernandes war einmal durch Deutschland gereist: I. A. de Polanco, Chornicon S. J. IV, 551 (Madrid 1896). — Dazu 24. 6. 62 (P 26).

[3] 25. 6. 60 (P 33) vom Elefantenfleisch: sam tam amigos d' ella que uma cafra querendose baptisar das primeiras, porque lhe disse não sei quem que não havia de comer carne de elephante sahiu-se pela porta fóra. A carne comem-n' a não como homens, mas como lobos esfaimados. — Vgl. Livingstone, Neue Missionsreisen (Jena 1866) I 185.

[4] 5. 12. 62 (P 80): Sam grandes comedores de carne e do demais; mas de carne especialmente, e dez comem uma vacca.

[5] Fernandes 5. 12. 62 (P 79/80). Er beschreibt Musikinstrumente, Tänze, Tanzschmuck und bringt sogar drei Liederverse mit Übersetzung. — Die zahlreichen Makarangawörter bei den Missionsschriftstellern des 16. und 17. Jahrh. dürften die fachmännische Untersuchung durch einen Linguisten lohnen.

Weiber wußten Mittel dagegen und glaubten sich so ganz sicher. Wenn es aber dem Buhler ernst war, konnte er auch leicht die Frau kaufen[1]. Von Staatswegen wurde ein solches Verbrechen ebensowenig bestraft wie Diebstahl, Raub und Mord. Eine große Gesetzlosigkeit herrschte in dieser Beziehung im Lande Gambas. Nur eines wurde schwer bestraft: Zauberei[2]. Es war der reinste Hexenwahn, und jeder, der eine derartige Anklage mit den genügenden Geschenken vor den König zu bringen wußte durfte darauf rechnen, daß ein Schuldiger gefunden wurde. Die Songos bestimmten die Person des Zauberers, und die kleinste Ursache genügte, um am Tod oder an der Krankheit eines anderen schuldig befunden zu werden. In manchen Fällen entschied das Gottesgericht mit dem Gifttrank Motro. Mit großer Willkür und Strenge wurden die Strafen verhängt: der Tod oder eine Buße an Gütern, die Milando hieß[3].

Unter diesen Mängeln der Rechtspflege, in diesem Wust von Aberglauben brach P. Fernandes' Missionstätigkeit bei dem „gesegneten" Volke zu Tongue zusammen[4]. Ihre alten Sitten wollten sie nicht lassen, und von dem Missionar getadelt zu

---

[1] Fernandes 5. 12. 62 (P 80/81). Dieselben Mittel gebrauchen die Frauen, wenn ihr Mann gestorben ist, um die Ansteckung aus der Familie zu bringen; não se possam dizer, meint Fernandes und nennt sie nicht näher. — Nach Barros I 193, 3 soll im Land des Monomotapa der Ehebruch mit dem Tod bestraft worden sein; vielleicht hatte man in Tongue noch eine dunkle Erinnerung an die strengen Gesetze der alten Heimat.

[2] Fernandes schreibt 5. 12. 62 (P 84) von den Zaubereien: De sorte que as cousas d' esta qualidade se castigam com muito rigor, os furtos nem mortes provados e vistas a olhos nem os adulterios se castigam de nenhuma maneira. — Dann folgt eine Schilderung der gegenseitigen Räubereien.

[3] Beispiele im Brief vom 5. 12. 62 (P 82/85), das Gerichtsverfahren ebd. (83). Der Ausdruck milandos hat sich bis zur Gegenwart im Inhambanegebiet erhalten, während sonst die ganze Kultur verändert erscheint (vgl. den Missionsbericht von P. Victor José Courtois S. J. vom 16. 4. 1893 in Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa 1895, 671).

[4] „Bemdita gente" (Fernandes 5. 12. 62 P 89) klingt nach Aufzählung allen Aberglaubens ironisch. P 86: Não ha entre elles nenhuma maneira de sujeição de vassalo a rei nem subdito a senhor nem filho a pae; mas cada um faz o que quer. — Die stramme Ordnung der alten Makarangareiche scheint also auch sehr von der persönlichen Tüchtigkeit der einzelnen Herrscher abhängig gewesen zu sein.

werden, vertrugen sie erst recht nicht[1]. Jeder Makaranga war stolz und fühlte sich als „König in seinem Busch“[2].

Nach dem ersten Jahre seiner Missionstätigkeit fand P. Fernandes bei seinen Christen viel Mühe und nur wenige, die ihm Trost und Hoffnung gaben[3]. Er meinte, es werde nicht so leicht sein, ihnen Aberglauben und Mißbräuche abzugewöhnen. „Es ist ein sehr schwieriges Volk, und man muß viel Geduld damit haben“[4]. Das seien Anfangshindernisse, glaubte er immer noch. Er sehnte sich danach, mehr mit Europäern oder gar Mitbrüdern zu verkehren; denn jährlich kamen nur wenige Tage einzelne Portugiesen[5]. Auch scheint es ihm bereits an Nahrung gefehlt zu haben: er wünschte, die Gemüse in Tongue wären so gut wie römische Zichorie und Fenchel[6].

Seine Lage verschlimmerte sich. Einige Zwischenfälle mit König Konstantin Gamba mögen die Hauptschuld daran getragen haben.

Dem König starben ein Sohn und eine Tochter. Die Songos fanden die Todesursachen: den Sohn hatten einige Männer dadurch getötet, daß sie ihren Fuß in seine Fußstapfen

---

[1] Fernandes 5. 12. 62 (P 86 f.): E um dos móres impedimentos que entre elles ha para se fructificar me parecia ser este. s. serem totalmente ldomitos e indisciplinados, porque de nenhuma maneira soffrem reprehensão nem castigo, e por isso me vi entre elles em muitos perigos quando os reprehendia de seus abusos.

[2] Fernandes am Anfang seines Briefes vom 5. 12. 62 (P 77), wo er von der Kleidung handelt: E como serem tam pobres sam superbissimos, e cada um parece ser rei do matto.

[3] Im Brief an Fr. Mario vom 3. 6. 61 (P 52): Prazerá ao Senhor que pouco e pouco irão cahindo na veridade de nossa santa fé e darão em logar do trabalho de agora, consolação, ainda que entre elles ha alguns com que me muito em o senhor consolo.

[4] An Fr. Gaspar Italo 3. 6. 61 (P 53): Tem esta gente infinitas superstições que dizervol-as não poderia senão em muito tempo e deixamn' as muito difficultosamente e muitos abusos pessimos . . . de sorte que é gente muito trabalhosa e com que se ha de ter muita paciencia.

[5] An Fr. Mario 3. 6. 61 (P 52): . . . doutrinando esta gente preta a qual até aqui foi muito trabalhosa e não é muito sêl-o agora nos principios . . . Aqui charissimo irmão não tem homem com quem se consolar senão com o Senhor, tirando alguns dias do anno que aqui vem ter um portuguez ou dois . . .

[6] An Fr. Gaspar Italo 3. 6. 61 (P 53): É terra muito pobre e apenas se póde homem fartar dos fructos d' ella, e sam muito ruins e oxalá charissimo foram tam bons como a chicoria e finocho de Roma, porque não tam sómente se manteria mas engordaria.

setzten. Die Tochter aber hatte P. Fernandes' Nachbarin dadurch ums Leben gebracht, daß sie ihr den Schweiß vom Rücken wischte und mit nach Hause nahm. Die arme Frau Nachbarin mußte sterben, und als Fernandes dem König deshalb Vorwürfe machte, antwortete Gamba: es sei sein gutes Recht, der Anweisung der Songos zu folgen, und wenn er es nicht täte, mache er sich selbst zum Mörder seiner Kinder[1].

Ein andermal brachte der Missionar den Herrscher zum Geständnis, daß seine angemaßte Gewalt, Regen zu machen, eine Lüge sei. Dies war bis dahin Gambas größtes Ansehen und sein wirksamstes Drohmittel gewesen: er könne durch seine Macht über den Regen die ganze Fruchtbarkeit des Landes schaffen oder vernichten. Nun war auch dieser Ruhm dahin, zumal der Missionar dieses Gespräch möglichst öffentlich gehalten und niemand den Versuch einer Widerlegung gemacht hatte[2].

Fernandes wußte dem König stets furchtlos die Wahrheit zu sagen: daß er das Gesetz Christi halten müsse, sonst werde er in die Hölle kommen und in ewigem Feuer brennen. Oft

---

[1] Fernandes 5. 12. 62 (P 82): A este rei disse um feiticeiro . . . mataram a pobre visinha pelo mesmo caso e reprehendendo eu a el-rei da cousa me disse que aquella era sua lei fazer o que o feiticeiro mandava senão ficava elle homicida da morte dos filhos.

[2] Fernandes 5. 12. 62 (P 87): E mais o fiz dizer que era verdade que não dava chuva com que se creavam as novidades, que sua mór excellencia que os reis teem e a causa porque ham mais proveito de seus subditos, e ainda quasi toda a causa de algum respeito se lh' o teem é porque creem que elle lhes dá a agua e lh' a pode tirar quando quizer e elle quando os ameaça diz que lhes não dará aqua. Mas isto foi a tempo que eu era tido por mais sabedor feiticeiro e mór que entre elles havia e não ousou negar-me o que lhe pareceu que eu sabia por via porém de feiticeiro e os seus que eu levei por tantas para os tirar a elles e os demais d' este error. Emquanto estavam se maravilhavam e assim os que d' elles ouviam e assim os feiticeiros me temiam e se envergonham diante de mim . . . Godignus (96/97) und Sousa (I 877) malen dies aus. — Die ethnographischen Notizen von P. Torrend über die Regenmacherei der Makaranga- und Botongaherrscher zeigen die Sache in einem anderen Lichte: der König ruft durch sein feierliches Gebet zu Gott den Regen herab (A Comparativ Grammar of the South African Bantu Languages. London 1891. App. I, 287/289). Ähnliches bekam Livingstone im Disput mit einem Regendoktor zu hören (Missionsreisen, dtsch. von H. Lotze, Leipzig 1858, 31/33). Vielleicht hätte auch Fernandes durch eine solche Erkenntnis den Weg zur inneren Bekehrung Gambas finden können.

wollten die Makaranga solche Predigten mit dem Tode des Missionars vergelten; sie drohten mit der Rache des Königs, sie umringten ihn so nahe, daß ihre Waffen dicht vor seinem Auge zuckten; andere schrien laut, man solle ihn mit Pfeilen durchbohren oder seine Hütte anzünden[1]. Es blieb bei den Worten, denn sie fürchteten ihn als den größten Songo. Wenn er ihre Songos durch sein Wissen beschämte: es war Zauberei[2]; daß er bei seinem hohen Alter, das sie aus seinen grauen Haaren erschlossen, noch so rüstig war wie die Makarangaburschen: es war Zauberei[3]; daß er aber Bücher las und sich von ihnen etwas erzählen ließ, das war die größte Zauberei und der Grund all seines geheimen Wissens; einer seiner „Kollegen", ein Songo, hat ihm einst für sein Brevier einen Sklaven angeboten[4].

Eines Morgens — P. Fernandes begann eben die heilige Messe — ließ ihm der König mitteilen, er wolle heute die weisen Songos rufen und befragen. Der Missionar sandte die Antwort: er solle davon ablassen, denn es sei Sünde[5]. Trotzdem tat es Gamba und beriet mit seinen Weisen, wie er die

---

[1] Fernandes vor der eben angeführten Stelle (P 87): E uma vez me disseram da parte de el-rei que me queriam matar porque eu dissera que se elle não guardava a lei de Jesu etc., que havia de ir ao inferno onde havia de arder em fogo para todo o sempre, e a meu ver me achei então com animo e vontade preperado bastamente para padecer por Christo . . . Todavia creio não ser nunca vencido do temor por estas ameaças para que os deixasse de reprehender muito livremente de seus superstições e ainda ao rei de uma maneira que os seus se espantavam do que lhe eu dizia e temiam achar-se presentes n' aquelle tempo . . . Vgl. oben S. 37 und Sousa I 878.

[2] S. oben S. 160 Anm. 2.

[3] Fernandes 5. 12. 62 (P 88). Man hielt ihn für sehr alt, weil unter den Eingeborenen die Weißhaarigen 100 und mehr Jahre zählten und sehr selten waren. Besonders wunderte man sich über seine Ausdauer beim Marschieren in der größten Hitze.

[4] Ebd. P 87 f. in Fortsetzung der in Anm. 2 S. 160 angeführten Stelle: mas estes cuidavam que eu adivinha pelos livros, porque não cahem na maneira como se entende o que n' elles se contem, e um d' elles me dava pelo breviario um escravo. — Vgl. Godignus 94.

[5] Fernandes 5. 12. 62 (P 88): Lembrou-me agora que acabando de dizer missa um dia me mandou dizer el-rei que queria consultar com os feiticeiros que m' o facia saber. Respondi que não fizesse porque era cousa em que Deus muito se offendia.

Zauberei im Lande ausrotten könne, die Hexerei, die im Gegensatz zu seiner und der Songos übermenschlichen Macht irregulär, antireligiös und strafbar war. Zwei Tage zogen dann die Songos mit kriegerischem Gefolge herum und fanden in den Hütten mancherlei harmlose Dinge, Hörner, Tücher, Haare, die sie als Zaubersachen bezeichneten. Sie kamen auch zum Missionskirchlein: P. Fernandes verwehrte ihnen energisch den Eintritt[1] und soll ihren Topf, in dem sie die konfiszierten Medizinen gesammelt hatten, zerschlagen und zertreten haben[2]. Dies machte wieder böses Blut beim König Konstantin.

Man fand es nicht für ratsam und klug, den Missionar zu morden; aber man stellte ihn kalt und ließ ihn hungern. Das Hostieneisen soll man ihm gestohlen haben, so daß er nicht einmal mehr zelebrieren konnte[3]. Seine Tauschwaren scheinen ihm ausgegangen zu sein, und seine Christen ließen ihn, wohl unter dem Drucke Gambas, gänzlich im Stiche[4]. Auch

---

[1] Ebd. Ein christlicher Makaranga hat ihm den ganzen Vorgang erzählt. . . . Estiveram dois dias em buscar a terre acompanhados sempre de gente armada por mais seguros entrarem onde quizessem, mas eu os não deixei entrar na casa onde dizia missa, ainda que muito porfiaram.

[2] Im Text bei P 88 folgt nun eine Lücke. Godignus (95): . . . ingredi volentes aditu intrepide arcet, acerbe increpat, vas de manibus eripit, in terram deiicit, pedibus concalcat. — Wenn er fortfährt: Erant inter Sangas duo, Regis frater unus, Reginae alter — so ist das wohl ein Mißverständnis einer früheren Stelle (P 85): um irmão de el-rei e um sobrinho estiveram para o tomar [die Giftprobe motro] porque cada um dizia do outro que era feiticeiro. Hier spricht aber Fernandes von der irregulären Zauberei, nicht von den „Weisen". Für beide gebraucht er zuweilen das gleiche Wort „feiticeiro". — Guzman (214) faßt den ganzen Fall unrichtig: quiso un dia estoruar a los Cafres cierta fiesta que hazian a un Idolo . . ., was nach einer Wendung bei Acosta-Maffei (32) mißverstanden sein dürfte. Jarric (160) hat Guzmans Fehler übernommen. P. R. Streit macht dann aus den Darstellungen bei Godignus und Jarric zwei verschiedene Ereignisse (Maria Immaculata 1906/7, 159). Unsere Quellen erwähnen immer wieder, daß von Idololatrie bei den Makaranga keine Rede war; so Gonçalo am 9. 8. 60 (P 43): tem nenhum genero de idolo nem culto que pareça de idololatria.

[3] Sousa I 879 (wohl nach der Chronik von Seb. Gonçalvez): O divino sacrificio da Missa era a unica consolação, que tinha este servo do Senhor apertado de tantas afflições, mas atè desta o privàraõ furtandolhe o ferro de hostias para o transformarem em hũa enxada.

[4] Der Missionar entschuldigt gelegentlich seine Christen (P 90): porque o tempo não era para mais nem elles me faziam menos que a seus parentes, e el-rei que me pudera emprestar alguma cousa, não quiz. — Er tröstete sich damit, daß ihn „der König der Herrlichkeit" doch nicht im Stiche lasse.

von den Portugiesen kam nichts. Hatte man ihn vergessen oder versagte die Schiffsverbindung?[1] Jedenfalls begann er im Winter 1561 wirklich Hunger zu leiden. Da gab er nacheinander seine zwei Kirchenleuchter, den Kupferfuß seines Kreuzes und allen entbehrlichen Hausrat gegen Nahrung her. Zwei bis drei Monate reichte dies, um in jeder zweiten oder dritten Woche einmal ein Stückchen Fleisch zu erwerben. Das aß er dann: auf die Mahlzeit folgte wieder eine „Fasten-Oktav"[2]. Nach Versagen dieser letzten Hilfsquelle begnügte er sich, jeden Abend ein widerliches Tierchen oder auch einiges Gemüse zu genießen. Ein Glück war es in dieser Not, daß die Hühner vom Nachbarhof, wo Verwandte des Königs wohnten, zuweilen in der Hütte des armen Missionars Eier legten. Fernandes fragte an, ob er sie behalten dürfe. Er bekam sie und manchmal noch außerdem etwas Milch; denn seine Nachbarn waren mitleidige Leute, „von den besten im Lande". In einer Krankheit brachten sie ihm sogar die Eier gekocht und ein wenig Salz dazu, was er köstlich fand[3].

Bei dieser Unterernährung — ein Ei im Tag und einige Waldfrüchte war doch zu wenig — trat ein zunehmender Kräfteverfall ein. Der Missionar litt unter Schlaflosigkeit und Kopfweh[4], wozu später leichte Fieberanfälle kamen. Aber den guten Humor ließ er sich dadurch nicht verderben; er war

---

[1] Sousa I 879 n. 62: Os Portuguezes de Sofala, & Moçambique, se esquecérão de o prover de necessario . . . Sonst scheinen Quellen und Literatur grundsätzlich darüber zu schweigen, warum nach Tongue zwei Jahre lang weder an Personal noch an Mitteln Nachschub erfolgte.

[2] Fernandes 5. 12. 62 (P 89): . . . quasi sempre morri de fome, porque ainda aos outros trabalhos se sentiam. A fome carregava mais, especialmente seis mezes ou mais que quasi de todo me falleceu ou tinha tam pouco que se um dia havia pouca de carne que ás vezes era de vinte em vinte dias ou quinze, não comia este dia senão uma vez e pouco e pouco [sic!] e jejuava a vespera d' elle e a oitava. E isto nos primeiros dois ou tres mezes até que se me acabou aquillo que tinha. s. castiçaes e um pé de uma cruz que tinha de cobre e parte do fato em que me agasalhava. — Vgl. Godignus 98.

[3] Ebd. P 89/90. Über die Speisen der Makaranga s. Monclaro (R III 181/182), wobei jedoch zu beachten ist, daß M. nur „Kriegsküche" zu sehen bekam. — Im allgemeinen sprach Fernandes seinen Tongueleuten jede uneigennützige Nächstenliebe ab (P 86).

[4] Fernandes 5. 12. 62 (P 90): . . . andava já tam acostumado a pouco mantimento que quasi não sentia nunca fome sómente que dormia mal e doia-me a cabeça.

immer heiter und geduldig, so daß er sich später selbst darüber wunderte. Sein größtes Leid war nur, daß seine „Christen nicht so waren wie sie sein sollten“[1]. Allmählich wurde er so schwach, daß er kaum mehr eine halbe Stunde weit gehen konnte, während er sich früher aus sieben- bis achtstündigen Tagemärschen nichts gemacht hatte[2]. Er dachte bereits ernstlich ans Sterben. Als er einmal so überlegte, daß man ihn nach seinem Tode nicht einmal begraben würde — er kannte die Scheu seiner Makaranga vor den Leichen und wußte, daß sie nur ihre nächsten Verwandten ganz heimlich begruben — sann er auf ein Mittel, sich ein anständiges Begräbnis zu verschaffen. In seiner Hütte hatte er noch eine Kiste, auf der er schlief. Hinter dieser wollte er sich ein Grab schaufeln: wenn er dann auf der Kiste sterbe, rechnete er aus, so würden sicher gleich seine Tongueleute kommen und nachsehen, ob nicht noch etwas darin wäre. Wenn sie auch wenig genug fänden: den Deckel würden sie doch öffnen und so fände er seine wohlverdiente Grabesruhe. Dieser Gedanke beruhigte den kranken ausgehungerten Missionar[3].

Da bekam er im Sommer 1562 einen Brief von seinem Ordensobern: falls die Mission in Tongue aussichtslos sei, solle er nach Indien zurückkehren[4]. Das fiel ihm unter diesen Um-

---

[1] 5. 12. 62 (P 90): Tive n' este tempo algumas enfermidades mas eram febres tam brandas que não me davam muito trabalho e por bondade do Senhor nenhuma tristeza nem queixume tive de ninguem, mas tam alegre que agora me maravilho . . . (P 91): No demais como digo sempre fui muito alegre e consolado e tenho para mim que o não fora tanto se tivera abundancia, somente sentia não serem os christãos como deviam . . .

[2] Ebd. (P 90): E demais todavia eu estava já muito fraco e não pudera andar mais a pé que meia legua, andando antes sete e oito e mais.

[3] 5. 12. 62 (P 91): E um dia me veiu ao pensamento se morresse que me enterraria, porque elles como digo [P 81] não costumam a quem não teem muita obrigação. Lembrou-me que faria primeiro a cova ao pé de uma arca em que dormia e se a quizessem abrir para tomar o que estava dentro, que valia muito pouco, que abrindo-a me lançariam na cova, e assim ficaria, e fiquei bem satisfeito com este remedio. — Vgl. Godignus (99). Dieser meint, der Missionar habe gefürchtet, sein verwesender Leichnam könne den Leuten in Tongue schaden.

[4] Fernandes 5. 12. 62 (P 91): . . . por ter cartas da obedientia me vim. — Das ganze Zitat s. in der nächsten Anm. — Vgl. Godignus 100 und Sacchini 257 n. 159. Sousa I 879 stellt die Sache unrichtig dar: im April 1562 seien P. Pedro de Toar und Luis de Goes im Auftrag des Provinzials nach

ständen nicht schwer, von der Nutzlosigkeit seiner Seelsorgsarbeit war er ganz überzeugt. Nun wollte ihn König Konstantin nicht ziehen lassen; er hätte ihn gern als Gefangenen zurückbehalten, getraute sich aber doch nicht, Gewalt anzuwenden. Jegliche Missionstätigkeit wurde ihm unmöglich gemacht, das Predigen verboten. Da sagte es P. Fernandes offen heraus: er treibe keinen anderen Handel, als das Gesetz Gottes zu verkündigen; dürfe er das nicht, so gebiete ihm der Gehorsam, heimzukehren. So verließ er Tongue; das Schiff stand schon in Inhambane bereit[1].

Mit dem Kapitän von Mozambik kam P. Fernandes am 2. August in dessen Stadt an[2]. Er traf dort in einem eigenen Mietshäuschen zehn Mitbrüder, darunter fünf Patres[3]. Zwei davon, P. Pedro de Toar und P. Luis de Goes, waren im April von ihrem Provinzial hierher gesandt worden, um im Reich des Monomotapa das Missionswerk des ermordeten P. Gonçalo fortzusetzen[4]; denn man erzählte, der schwarze König Sebastian

---

Sofala gekommen; P. Fernandes wollte bei ihnen beichten; sie und andere Portugiesen rieten dem abgezehrten Missionar, nach Indien zu fahren, und er tat es. — Dies widerspricht dem, was wir aus sicheren Quellen wissen.

[1] Fernandes 5. 12. 62 (P 91) in Fortsetzung der S. 164 Anm. 1 zitierten Stelle: mas não afrouxava de os amoestar no que me parecia cumprir-lhes, ainda que via que aproveitava pouco. E por esta razão e por ter cartas da obediencia me vim ainda que o rei não quizeria; mas terme por seu captivo (se se atrevera) que nem elle nem os seus se queriam ajudar de mim em nada do que para bem de suas almas lhe pudera ser bom; mas antes dizia que se havia de estar em sua terra que não havia de ensinar a doutrina christã, ao que lhe respondi que eu não tinha outra mercadoria senão ensinhar-lhe a lei de Deus seu Creador se a queriam aceeitar quando não que a obediencia a que eu havia de obedecer antes que a elle com a condição que queria, me mandava retirar e assim me vim, porque estava já prestes a embaração para me partir.

[2] Im Brief des fr. Antonio Fernandes an seine Mitbrüder zu Coimbra aus Goa, 15. 9. 62 heißt es über die Ereignisse zu Mozambik (P 99): Tambem chegou o padre André Fernandes com o capitão de Moçambique de Inhambane quatro dias antes que nós embarcassemos . . . Partimos de Moçambique aos 6 de agosto . . . Daß ein Schiff in Inhambane auf P. André Fernandes wartete und daß ihn der Kapitän abholte (falls er ihn nicht zufällig in Sofala traf), läßt schließen, daß man in Goa und vielleicht auch in Mozambik bei der Rückberufung die Zustände in Tongue gut kannte.

[3] Nach dem erwähnten Brief von fr. Antonio Fernandes vom 15. 9. 62 (P 98 und 99).

[4] Sacchini 257 n. 160: Restabat adhuc de Manomotapiis spes eo probabilior, quo Consaluus adfore sperabatur è coelo . . . Hac spe initio anni

bereue seine Tat und habe die schuldigen Mauren hinzurichten befohlen[1]. Aber man hielt offenbar in portugiesischen Kolonialkreisen eine Fortsetzung der Mission im Goldland aus Handelsrücksichten nicht für opportun und verwehrte den Missionaren den Eintritt ins Sambesigebiet[2]. Die anderen Jesuiten waren

---

Antonius Quadrius duos sacerdotes Petrum Touarem et Ludouicum Goëm ex India Mozambicum transmissuros inde ad Manomotapios destinauit. — Diese Expedition war schon im Dezember 1561 geplant: Froes, da morte (P 70; fehlt im Entwurf vom 1. 12. Kl), im Missionsbericht desselben aus Goa, 1. 12. 61 (NA IV 92); P. Melchior Nunes aus Kotschin, 31. 12. 61 (NA IV 125).

[1] Froes, da morte (P 69): E dizem mais uma cousa que não sabemos de certo (MK: temos por mui certa), somente a escrevco por o dizer o mestre da fusta (MK: do navio) que (MK: + la) levou o padre e o moço que aqui está n' este Collegio, que lh' o contaram que el-rei de pezaroso e envergonhado do que tinha feito, querendo mostrar (MK: amostrar) por signaes evidentes o desgosto que tinha da morte do padre, mandara matar aos quatro mouros principaes que lhe tinham persuadido isto, e que dois d' elles mataram logo e o Mingane com outros (MK: Mingoame com outro) eram fugidos. — Der Entwurf Kl vom 1. 12. weiß nur: Dicono anchora ch' il Rè vergognatosi del caso tanto grave, haveva comandato ammazzare li 4 mori principali che furono causa della su morte; et che loro erano fugiti, ma si faceva grande diligentia per ritrovarli. — Daß es dem Monomotapa nicht so ernst war, zeigt die Tatsache, daß sich noch 1572 in Sena einer von den Mördern Gonçalos fand — falls Monclaro recht berichtet wurde (R III 186).

[2] Sacchini 257 f. n. 160: Ceterum, siue quod morte Consalui animo Regis palam facto, metus esset, ne haec profectio commerciis negotiatorum officeret, siue quod nullum inde priuatum lucrum sperarent ipsi, siue quam aliam ob causam, ad quos maxime spectabat traiectionem expedire, ii omnino intercluserunt. — Diese Andeutung kann wohl nur den Kapitän von Mozambik treffen; nach Bordalo (-Lima, Ensaios IV, Lisboa 1859, 107) wäre Jeronymo Barreto damals Kapitän gewesen, doch lassen Urkunden eher auf Fernão Martins Freire schließen, der im Frühjahr 1562 mit ganz neuen Handelsinstruktionen nach Ostafrika gesandt wurde als Kapitän von Sofala-Mozambik (sechs Schreiben des Königs von Portugal vom 29. Januar und 13. März 1562, in R V 250—256). Näheres erfahren wir auch hier nicht über die Unterdrückung dieser Mission; vermutlich hat der Aufstand noch nachgewirkt, der 1561 in Mozambik von den Moslemin erregt worden war, da ein Pater ihre Moschee niedergebrannt hatte (Bordalo-Lima l. c.). Dieser Aufstand mag mit der antichristlichen Maurenbewegung am Hof des Monomotapa zusammengehangen haben, zumal ein Maure und früherer caciz von Mozambik Gonçalos Hauptgegner war. — Sousa I 880 nennt den neuen Vizekönig Franz Coutinho Conde de Redondo und behauptet, nichts Näheres zu wissen. Er läßt die beiden Missionare erst 1563 zurückkehren, was sich nach dem Briefe des Antonio Fernandes als unrichtig herausstellt. Wahrscheinlich hat er seine Ansicht von der irreführenden Darstellung des Fern. Guerreiro (Relaçam

eben mit der Flotte aus Portugal auf dem Weg nach Indien. In dieses kleine Kolleg zu Mozambik kam P. Fernandes, mager, mit eingefallenen Wangen und tiefliegenden Augen[1]. Mit den andern — auch die zwei Monomotapamissionsaspiranten fuhren wieder zurück — schiffte er sich am 6. August 1562 ein, erreichte auf dem Schiff „Königin" Goa am 4. September und landete zwei Tage später[2]. Hier erholte er sich allmählich und war im Dezember bereit, eine neue Missionsreise zu unternehmen[3].

---

annal von 1607 und 1608, Lisboa 1611, 3—4; vgl. die deutsche Übersetzung, Augspurg 1614, 6/7). Hier wird als Grund angegeben, der neue Vizekönig habe im Auftrag des Königs vom Provinzial die Zurückziehung der Missionare verlangt, weil König Sebastian einen Krieg gegen den Monomotapa zur Strafe beschlossen habe. Dagegen ist einzuwenden, daß die Nachricht vom Tode Gonçalos erst im August 1562 nach Portugal kam, im selben Monate, da die Missionare bereits nach Indien zurückkehrten (P 53) und daß der Krieg gegen den Monomotapa erst 1569 beschlossen wurde. Die Ansicht Sacchinis, der von der portugiesischen Zensur unabhängig war, dürfte die richtige sein.

[1] Sacchini 258 n. 160: Andreas quoque Fernandius adfuit macie miserandum in modum consumptus, collapsis genis, oculis introactis, tabido similior cadaueri, quam spiranti homini.

[2] Fr. Antonio Fernandes am 15. 9. 62 (P 99 und 100). Jarric begeht auf Grund der zitierten Guerreiro-Relation die Inkonsequenz, in der französischen Ausgabe (Valenciennes 1611, 174) und im 2. Band der lateinischen (Thesaurus Rerum Indicarum, Coloniae 1615, 150), die Monomotapamission ganz richtig unterbrechen zu lassen, während er im 3. Band der lateinischen Ausgabe (1616; 462) behauptet, P. Toar und Goes hätten zusammen mit P. Fernandes erfolgreich am Hof des Monomotapa gearbeitet (noch mehrere Jahre). Diesen Fehler haben Hazart II 195 und R. Streit (Maria Immaculata 1906/7, 416) nachgeschrieben. Zu einem ähnlichen Resultat kommt auf Grund derselben Relation eine Fußnote bei Paiva (74): Toar und Goes seien erst 1570 mit der Expedition des Franz Barreto aus Ostafrika zurückgekehrt. Tatsächlich ist zwischen 1561 und 1573 (Monclaro) kein Missionsversuch der Jesuiten im Sambesigebiet oder gar am Hofe des Monomotapa nachweisbar.

[3] Fernandes 5. 12. 62 aus Goa (P 91): Não me alargo mais somente que de então até agora tive em refazer as forzas d' antes, e quasi perdi todos ou alguma parte dos sentidos e em todos senti diminuação; mas fui aqui tam bem pensado que já estou para partir logo agora. — Wohin diese neue Fahrt ging, erfahren wir nicht, finden ihn jedoch später am Kap Komorin. Nach Godignus (101) soll er mit dem Vizekönig und mit dem König von Portugal eifrig wegen der Fortsetzung der Inhambanemission verhandelt haben; das Resultat sei die Expedition von 1569 gewesen.

11. Die Gründe des Zusammenbruchs.

So war nach zweieinhalb Jahren die erste Mission unter den Bantu Ostafrikas zusammengebrochen. Die Missionare waren getötet oder vertrieben und zwar durch die christlich gewordenen Herrscher selbst[1].

Gambas Rückfall ins Heidentum war ganz offensichtlich, er wollte von der christlichen Lehre nichts mehr wissen und hören, und sein Volk hielt zu ihm. Allerdings scheint er oder sein Sohn es 27 Jahre später für eine Ehre angesehen zu haben, portugiesischen Gästen gegenüber davon zu erzählen, daß er von P. Gonçalo getauft sei und mit seinen Kindern und einigen anderen seines Stammes die Namen der Adelsfamilie von Sa führe[2]; aber von einem Ausüben des Christentums kann nicht mehr die Rede gewesen sein, sonst hätte er sich doch für seine wenigstens 400 christlichen Untertanen um einen Seelsorger bemühen müssen. Das tat er aber nicht, obgleich der Handelsverkehr mit den Portugiesen fortdauerte[3].

Günstiger schien die Lage beim Monomotapa Sebastian. Der ermordete Missionar selbst hielt den jugendlichen Fürsten für ein Opfer maurischen Betrugs[4], und man berichtet von seiner Reue, von strenger Bestrafung der Mitschuldigen. Ja, er habe seine eigene Mutter töten lassen, weil sie dem Morde beigestimmt

---

[1] Zu diesem Resultat kommt auch Sacchini (258 n. 160): Ita ad regnum quoque Inhambanis, seu Tongia, et ad Monomotapam suscepta tertio ante anno ingenti cum spe expeditio prope cassa rediit. — Chadwick 98.

[2] Am 11. Mai 1589 kamen Schiffbrüchige vom „S. Thomè" zur Stadt Gambas: os mandou receber e agazalhar muito bem. Este Rey, e seos filhos eraõ Christaõs bautizados pelo Padre Gonçalo da Silveira da Companhia de Jesus, que no anno 1560. e 1561. ando por aquellas partes entre aquellos barbaros prègando a Ley de Sagrado Euangelho, e ao Rey poz nome Bastiaõ de Sà, assim em memoria d' El Rey D. Sebastiaõ, que reinava, como de Bastiaõ de Sà, que era naquelle tempo Capitaõ de Moçambique; e aos filhos, a hum poz nome Pero de Sà, e outro Joaõ de Sà; e assim bautizou outros alguns Cafres, que todos tomàraõ as alcunhas de Sas (D. de Couto, Naufragio da Nao S. Thomè in R II 182; vgl. oben S. 23 und S. 101 Anm. 5). — Es bleibt die Möglichkeit offen, daß Couto diese Angaben nicht von Gamba selbst gehört hat, sondern aus anderer Quelle schöpft. Jedoch sind gerade die Namen in dieser Form und Zusammenstellung sonst nirgends überliefert.

[3] Santos I 98; Couto l. c. R II 167 und 183.

[4] Caiado führt Gonçalos Worte an (P 73): Eu perdoo isso a el-rei que é moço e a sua mãe, que os mouros os enganaram.

habe. Als ein Grund seiner Reue wird erzählt, das Marienbild habe wieder seine Träume erfüllt, und sein Gewissen habe ihm Vorwürfe gemacht[1]. Aber schon zehn Jahre später wußte man von seiner Lebensweise Dinge zu sagen, die deutlich zeigen, daß er ganz in die Heidensitten seiner Ahnen zurückgefallen war: er habe etwa 3000 Weiber, und da er einmal mit Kopfweh von seinem Landharem heimgekommen sei, habe er 400 davon umbringen lassen; denn sie hätten ihn verzaubert[2]. Angeklagte Verbrecher lasse er über einen Fluß schwimmen: kommen sie durch, ohne daß ein Krokodil sie frißt, so ist ihre Unschuld erwiesen; greift sie aber ein solches Ungeheuer an, so sind sie dadurch genug bestraft[3]. In der Zeit, da dies

---

[1] Vgl. das Zitat aus Froes, da morte, oben S. 166 Anm. 1. Antonio Vas bezeugt 1602 (Proz. I 32): Rex postquam interfici fecerat Patrem statim se penituit illius quod peregerat dicens quod multis uicibus somniabat Dominam nostram et quod (33) ab eo uinci multa prelia efficiebat et quod Pater erat Sanctus et cur occidi fecerant et ita iratus ob malum opus quod ab eo operari fecerant statim mandauit occidi Mauros qui illud sibi persuaserunt et suos magnates et nobiles qui tali consilio assenserunt ac acceptarunt ac suam matrem quae credidit Mauris et ei persuasit quod interficeret patrem . . . Auf diese beiden Quellen gehen Godignus' Angaben zurück (137/138). Wenn er den Muttermord einige Jahre später ansetzt, so hat er dafür die Zeitangabe des Antonio Vas für den Heuschreckenschwarm, den Gonçalo als Strafe Gottes vorausgesagt haben soll (vgl. auch Monclaro in R III 177), auf seine weiteren Aussagen übertragen, was nicht zulässig ist.

[2] Monclaro sagt von den Frauen der Makaranga (R III 181): Do Monomotapa dizem ter mais de tres mil, e tem alem de sua corte em hua granja grande numero onde ellas saõ as q̃ cauaõ e semeaõ a terra, tudo pasha por sua maõ, como inda o je o fazem as Galagas (Boletim 1883, 544: galegas) da nosha espanha; e uai la estar com ellas o tempo que quer, e ueo de la hua uez doente da cabeça, e dizem q̃ mandou matar mais de 400 dizendo q̃ lhe deraõ feitiços.

[3] Monclaro (R III 174; Boletim 1883, 506): O Emperador de Monomotapa he tão cruel que quando quer dar tratos, manda passar a nado aos culpados este Rio e se passa sem os lagartos o comerem naõ tem culpa, se naõ passa comem no os lagartos e fica castigado. — Obwohl Monclaro hier im Zusammenhang vom Sambesi spricht, wird doch wohl immer der nächste Fluß hergenommen worden sein, also auch der Musengezi. Das wäre dann eine Widerlegung der Legende, die von Gonçalos Leiche umging; Antonio Vas erzählt im Prozeß (I 32): in quo flumine aderant multi serpentes lagartos nuncupati sed ipsi non tetigerunt neque comederunt corpus in aliqua parte sed immo illinc imposterum numquam amplius fuit uisus serpens lagartos nuncupatus aggredi gentem cum ipsi in antea essent multi et ualde carnis auidi. — Ähnlich ein anderer Zeuge (I 15) und Godignus (137). — Man kann doch

erzählt wurde, ließ ihn Franz Barreto im Auftrag des Königs von Portugal fragen, ob er die Mauren aus seinem Reiche vertreiben, ob er wieder Missionare aufnehmen und seinem Glauben gemäß leben wolle[1]. Die Gesandtschaft des Monomotapa brachte die Antwort: die Mauren zu vertreiben habe er sogleich befohlen; nicht er habe das Schwert gegen Gonçalo gezogen, sondern diese, die Moslemin, hätten ihn töten lassen. Betreffs seiner Rückkehr zum Glauben aber wolle er mit den Missionaren selbst unterhandeln; sie möchten nur kommen[2]. Ob ihm dies alles ernst war oder nur eine politische Höflichkeitsform gegen die siegreichen Portugiesen[3], läßt sich nicht nachprüfen. Daß er seinen Gesandten hinrichten ließ, weil er nicht „seinem großen Weib Franz Barreto", sondern dessen Stellvertreter die Botschaft überbracht hatte[4], zeugt nicht gerade von christlichem Geiste. Sonst hören wir nichts weiter über

nicht wohl annehmen daß der Monomotapa die Verbrecher in den folgenden zehn Jahren immer bis zum Sambesi bringen ließ, weil die Musengezikrokodile so zahm geworden waren.

[1] Monclaro (R III 196; Boletim 1883, 556): Im Herbst 1572 kam nach Sena eine Gesandtschaft vom Monomotapa, um Handelsfreundschaft mit den Portugiesen zu schließen, die auf einem Rachezug gegen ihn begriffen waren: Francisco Barreto lhe declarou os tres pontos essenciaes que levava por regimento: o primeiro que lançasse os mouros fora, e segundo que havia de receber os Padres e guardar a fee .... Der 3. Punkt betraf die Goldminen.

[2] Im folgenden März kam die Antwort (Monclaro in Boletim 1883, 559; R III 199): Quando Francisco Barreto que Deus aja chegou a Sena achou ter vindo alli outro Embaixador do Monomotapa com a resposta do que lhe tinhamos pedido nos apontamentos cuja summa era que elle mandaria logo lançar os mouros fora como fez e que elle não tinha espada para o Padre D. G. le que el'es lho fizeraõ matar, e quanto (R: + ao) se tornar á fee que nós viriamos e entaõ (R: entraõ) trataria isso conosco. — Eine ganz ähnliche Antwort erhielt Barretos Gesandtschaft vom Monomotapa selbst bei einer Audienz am 28. 4. 73. Dort sagte er, er werde „zur rechten Zeit" einen der Patres, die Barreto begleiteten, rufen lassen. Es geschah aber nie (Sousa II 604/5 nach dem Tagebuch des Gesandtschaftsschreibers Lourenço Borges). — Theal, History I 324/326.

[3] Seine freudige Anerkennung der portugiesischen Siege über die Mongassen zeigt, daß er Barretos Kriegsmacht sehr schätzte (Monclaro in R III 196 u. 199; Boletim 1883, 556 u. 560).

[4] Monclaro (Boletim 1883, 560; R III 200): Despedido este Cafre com bem de roupa dizem que o Monomotapa o mandara (R: mandou) matar porque não dera a Embaixada a sua molher grande que era Francisco Barreto, e não quem ficava (R: ficara) em seu logar; saõ elles taes que por menos culpas mandaõ matar.

den Monomotapa Sebastian. Ob er es war, von dem P. João dos Santos in den achtziger Jahren desselben Jahrhunderts viel Heidnisches berichtet[1], läßt sich nicht feststellen, weil dieser Pater die Jesuitenmission grundsätzlich mit keinem Worte erwähnt. Das eine ist sicher: der Goldkaiser Sebastian hat nach Gonçalos Ermordung wieder wie ein Heide gelebt, und bei seinen Untertanen blieben nur noch schwache Spuren des Christentums[2].

Was waren nun die inneren Gründe dieses Zusammenbruchs der ersten ostafrikanischen Mission?

Bei den meisten älteren Autoren finden wir die Frage überhaupt nicht erörtert. Nur einige geben als Grund für den Abfall der Herrscher an, es seien eben Kaffern gewesen, Leute ohne Gesetz und Verstand[3]. Neuerdings sind Theal und Chadwick näher auf das Problem eingegangen.

Theal sieht in der schnellen Bekehrung der Makaranga die Folgen der Höflichkeitsregel bei den Bantu, einem angesehenen Gaste gegenüber nichts zu verneinen. Er schreibt darüber gelegentlich der Missionserfolge in Tongue:

---

[1] Santos I 63. Er schreibt von zwei Monomotapa: der gegenwärtige (ca. 1590), Mambo, habe die Dominikaner in sein Reich zugelassen; der andere, dessen Tod er erwähnt, könnte Sebastian gewesen sein. Als Heiden haben beide gelebt.

[2] Über die Gonçalo-Christen, die Barbuda ca. 1580 fand, und über das Christendorf Mabate s. oben Kap. 7 S. 123, unten S. 175 Anm. 4.

[3] Alle Schriftsteller übernehmen von Froes den Gedanken Gonçalos, der Monomotapa habe sich seiner Jugend wegen betrügen lassen. Jarric (169) fügt bei der Königinmutter unhöflich hinzu: laquelle selon la nature des femmes, estoit fort craintifue et soupçonneuse, was von seinen Abschreibern übernommen wurde. Godignus hat es in gemilderter Form (133): ille adolescens, haec foemina est. — Für den Abfall in Inhambane hat zuerst Acosta (-Maffei 32 a) auf den Kaffercharakter hingewiesen: incolae, quos vulgo Cafras appellant, inhumani e moribus asperi; Guzman (214) und Jarric (160) sind ihm gefolgt. Sacchini (212 n. 229) bringt diesen Grund für den Monomotapa: Rex adolescens erat, et, quod omnium instar est, Cafer: quo nomine exlegem significant. — Ebenso Alegambe (33), schärfer Telles (157, 2) und endlich Cardoso (Agiologio Lusitano, Lisboa 1657, 192): obrando como cafre, falto de toda a razão, e lei. — Eine Sonderstellung nimmt der sonst recht unkritische Clarus Bonarscius (Amphitheatrum honoris in quo Caluinistarum in Societatem Jesu criminationes jugulatae, ed. altera Palaeopoli Advaticorum 1606, 32): Es sei den Mauren nicht schwer gefallen, den jungen König zu verführen, „in quo nondum satis processerat Christiani Veri documẽta, quibus illam vim vafram, antiqui erroris artificem, omnis boni auocatricem, nosset, propelleret“.

„. . . Es gilt das bei diesem Volke als Höflichkeit und wird soweit getrieben, daß es oft schwer ist, eine richtige Auskunft von ihnen zu erhalten. Wenn man einen fragt: ‚Ist es weit bis dorthin?‘, so verlangt die Höflichkeit von ihm, zu erwidern: ‚Es ist weit‘ — und wenn es auch ganz nahe ist. Von dem Fragesteller, der das Wort ‚weit‘ gebraucht, wird vorausgesetzt, daß er den Eindruck einer Entfernung hat, und es wäre Grobheit, ihn zu verbessern. Sie drücken ihren Dank für alles aus, was ihnen erzählt wird, ob es ihrem Verstand zusagt oder nicht, ob sie es glauben oder nicht. Wenn so auch keiner von ihnen an die Existenz eines höchsten Wesens denkt: er gibt es ohne Zögern zu, sobald ihm davon erzählt wird, wenn er auch nie zuvor darüber nachgedacht hat. Die Missionare haben sich offenbar von diesen Volkssitten täuschen lassen, denn sie waren überzeugt, ihre Worte hätten tief Wurzel gefaßt . . .“[1].

Den Abfall erklärt dann Theal demgemäß: für eine dauernd höfliche Haltung sei der Besuch der Missionare denn doch zu lang geworden, und an ein Aufgeben der heidnischen Sitten hätten die Neuchristen schon gar nicht gedacht. Dies habe zum Bruch geführt[2].

P. Chadwick sucht diese „Höflichkeitstheorie“ zunächst durch die Gegenfrage zu entkräften, ob denn das Aufgeben des ganzen Harems durch Gamba auch nur Höflichkeit gewesen sei?[3] An einer späteren Stelle geht er auf eine kurze Kritik der Missionsmethode Gonçalos ein. Man habe meist die allzuschnelle Taufe gerügt. Gonçalos Begründung dafür habe er bereits angeführt. Ja heutzutage würde man ein solches Vorgehen für die größte Torheit halten. Schon im 17. Jahrhundert seien die Dominikaner zur jetzigen Methode gekommen, die ganze Hoffnung des Katholizismus auf die afrikanische Jugend zu setzen. Gonçalo sei als Pionier dieser Mission ohne jegliche Erfahrung gewesen. Übrigens hätten die alten Missionare mehr verstanden, die allgemein menschlichen Eigenschaften der

[1] Theal, History I 308. — P. R. Streit bezeichnet Theals Ansicht als „treffende Bemerkung“ und führt sie an (Maria Immaculata 1906/07, 129*). Von Theal abhängig ist das Urteil von R. C. F. Maugham, Zambesia (London 1910) 24.

[2] Theal, History I 311 f.

[3] Chadwick 66; zuerst in Zambesi Mission Record III 619 (Okt. 1909).

Eingebornen zu würdigen, die Missionshindernisse mehr im Willen als im Verstande zu suchen, während man jetzt erst die dunklen und individuellen Züge der Heidenseelen zu begreifen beginne. Die schnelle Taufe sei damals allgemein gebräuchlich gewesen, wie große Beispiele — Franz Xaver — zeigen. Der persönliche Mut und die Tugend Gonçalos würden jedoch durch die Mängel seiner Methode nicht geschmälert[1].

Beide Ansichten enthalten viel Wahres; ihr Fehler liegt darin, daß sie zu aprioristisch sind und auf oberflächlichem Quellenstudium fußen. Im Verlauf des folgenden werde ich auf sie zurückkommen. Ich will versuchen, in einem kurzen Rückblick auf die Missionsweise unserer beiden Missionare die inneren Gründe des Zusammenbruchs darzustellen, zu denen sich wichtige äußere gesellten.

Über das Missionsziel waren sich unsere Missionare von vornherein ganz klar und einig: sie strebten danach, echte und vollwertige Christengemeinden mit christlicher Sittlichkeit und christlichem Tugendleben zu schaffen. Darum freuten sich beide, als sie die Makaranga so schnell ihre Heidenbräuche ablegen sahen[2], darum rühmte P. Fernandes, daß sie die Forderungen der Nächstenliebe unter sich besprächen[3]. Das erste Ziel war freilich die Aufnahme der Heiden in die christliche Gnadengemeinschaft durch das heilige Sakrament der Taufe. P. Gonçalo wußte als Doktor der Theologie ganz gut, welche Voraussetzungen zum gültigen und erlaubten Empfang dieses Sakramentes durch Erwachsene nötig sind: der Glaube an die grundlegenden Wahrheiten des Christentums und der Wille, das Leben der Sünde aufzugeben, verbunden mit der entsprechenden Reue[4].

Die Mittel, durch die unsere Missionare dieses nächste Ziel, die entsprechende Taufvorbereitung, anstrebten, waren

---

[1] Chadwick 98/100.

[2] Gonçalo schreibt von den „Mißbräuchen" der Makaranga und Botonga am 9. 8. 60 (P 44): parece que lhes tira ão asinha e com pouco trabalho com ajuda de Deus — und Fernandes an den Provinzial 24. 6. 60 (P 27): facilmente deixam seus abusos.

[3] Fernandes am 26. 6. und 25. 6. 60 (P 42 und 32).

[4] S. Thomae Aquinatis Summa Theologica, pars III, quaest. 68, art. 8 u. 4 (ed. Romae 1894, v. IV, 589 u. 585). Die Lehre von der Taufe wurde bei den Jesuiten im engen Anschluß an den hl. Thomas vorgetragen (Regulae Professoris Scholasticae theologiae in Institutum Soc. Jesu, Pragae 1757, II 185, n. 7 § 5).

durch ihre Kenntnis vom Missionsobjekt und durch die damals geläufige Missionspraxis näher bestimmt. „Die Kaffern“ galten als glaubenslos, als tabula rasa, und die rückhaltlose Zustimmung, die bei ihnen die christliche Lehre zunächst fand, schien diese Ansicht nur zu bestätigen [1]. Also begannen sie, vorläufig durch einen Dolmetsch, die Wahrheit von dem einen Gott, dem Schöpfer aller Dinge und dem Vergelter des Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit der Menschenseele [2], von dem Sündenfall und der Erlösung durch Christus, den aus der reinsten Jungfrau Maria geborenen Gottessohn [3], zu verkünden. Daran schloß sich die Vorlegung der Gebote Gottes und der Kirche. Beides geschah zuerst durch private Religionsgespräche [4]. Es zeigten sich keine besonderen Schwierigkeiten für die Annahme des Glaubens und der Sittenlehren. Auch der Herrscher hatte der Einführung des Christentums weiter nichts in den Weg gelegt; durch Hinweis auf die einem christlichen Fürsten bevorstehende Freundschaft und Verbrüderung mit dem mächtigen Portugiesenkönig, die durch Briefe und Geschenke bekräftigt wurde, war er von Anfang an den Missionaren gewogen, ja er hatte sie in beiden Fällen zur Spendung der Taufe eingeladen.

Nachdem der Herrscher seinen Wunsch geäußert hatte, Christ zu werden, begann für ihn und diejenigen vom Hofe und vom Volke, die sich gleichfalls der neuen Lehre anschließen wollten, der eigentliche Katechumenenunterricht. Er hat in

---

[1] Am 25. 6. 60 schreibt P. Fernandes besonders im Hinblick auf die Makarangafrauen (P 32): nada do que lhes dizeis duvidam; mas como se o soubessem, certo assim o erêem. — Ähnliche Äußerungen finden sich mehrfach in den Briefen über die Tonguemission (P 27, 41, 43 f.).

[2] Diesen Lehrinhalt erwähnt P. Fernandes für die ersten Gespräche mit den Königssöhnen in Tongue (P 32 u. 41). Als Dolmetsch diente in Tongue João Raposo (in den Briefen von 1561/62 wird er nicht mehr genannt), beim Monomotapa Antonio Dias Saramala, für Unterredungen mit dem Herrscher selbst A. Caiado. P. Fernandes scheint später zu einer selbständigen Beherrschung der Sprache gekommen zu sein.

[3] Davon sprach Gonçalo gleich beim ersten größeren Religionsgespräch mit dem Monomotapa gelegentlich der Überbringung des Marienbildes.

[4] Die Unterhaltungen, die Fernandes mit den Königskindern und Gonçalo mit den verschiedenen Herrschern führte, waren natürlich nicht die einzigen; beide werden den Vorunterricht sobald als möglich auf eine weitere Zuhörerschaft ausgedehnt haben.

beiden Fällen sicher nicht länger als drei Wochen gedauert[1]. Regelmäßige Katechismusstunden — beim Monomotapa täglich zweimal — wurden gehalten. Obgleich sich die Entwicklung der Katechumenatsmethode damals in Indien in entschiedener Aufwärtsbewegung befand[2], scheint sich Gonçalo bei der Kaffernbekehrung an die alte Methode Franz Xavers angeschlossen zu haben. Für die niederen Kasten Indiens hatte dieser bekanntlich folgende Missionsweise: er ließ die Gebote Gottes und der Kirche, das Credo und das Sündenbekenntnis, sowie die wichtigsten Gebete — Pater noster, Ave Maria und Salve Regina — in die Eingeborenensprache übersetzen, trug sie dann auswendig vor und übte und erklärte sie solange, bis sie im Gedächtnis hafteten[3]. Die Beobachtungen des Lizentiaten Barbuda sprechen für die Annahme, daß Gonçalo eine ähnliche Methode befolgt habe[4]. Darstellungsmittel wie Bilder und

---

[1] In Tongue kam P. Gonçalo am 27. April an, und die Taufen begannen spätestens am 20. Mai, an dem sich Gamba bereits als „Constantino“ unterzeichnet, vielleicht gerade an diesem Tag, dem Vorabend des Konstantinfestes. Beim Monomotapa fand die feierliche Massentaufe etwa 25 Tage nach der Ankunft des Missionars statt, vielleicht eben am 20. Januar, dem Sebastianstag. Für die Neger, die Gonçalo auf seinen Reisen taufte, mag sich das Katechumenat auf ein paar Tage beschränkt haben, so bei den Botonga im Inhambanegebiet, in Tete und Mabate.

[2] Man begann ein etwa dreimonatliches Katechumenat einzuführen; seit 1555 war in Goa das 1. Katechumenenhaus errichtet (nach Polanco bei Pastor, Geschichte der Päpste VI, Frbg. 1913, 227 f.). Inwieweit Gonçalo in Indien an dieser Bewegung teilnahm, konnte ich nicht ermitteln; jedoch zeigt eine Stelle in einem seiner Briefe (aus Kotschin, Jan. 1557 in Diversi Avisi, Venetia 1565, 293 b), daß er Interesse daran zeigte, daß der Unterricht möglichst geschickt und in der Landessprache gehalten wurde. — Die Ansicht Müllbauers (65), Franz Xavers Missionsmethode wäre im wesentlichen in der indischen Mission bis auf Nobili beibehalten worden, darf als überlebt gelten.

[3] Franz Xaver schildert dies seinen Mitbrüdern in Rom im Briefe aus Kotschin, 15. Jan. 1544 (Monumenta Xaveriana I 279/83); vgl. seine Anweisung Catechistis e Societate Jesu per Indiam, Rudes catechizandi methodus (ebd. I 928/31 u. II 987/90) und Symboli Catholicae fidei declaratio (I 831/44).

[4] Vgl. oben S. 123. Barbuda berichtet (Telles 166, 1): Este velho, com outros me disseram, o Padre nosso, a Ave Maria, Credo, Salve Regina, Mandamentos de Deos, & da Sancta Igreja, que o Padre lhes tinha ensinado, mas com algumas faltas, per lhes nam lembrarem estas oraçoens. — Doch ist zu beachten, daß es sich hier um die Reste eines flüchtigen Reisekatechumenats zu handeln scheint. Franz Xaver hatte in solchen Fällen stets gesucht, einheimische Lehrer anzustellen, während wir bei Gonçalo nichts derartiges hören. — Vgl. auch die Bemerkung des P. Paio Correa (im Brief aus

vielleicht auch Devotionalien[1] wurden dabei nicht vergessen und machten auf die Makaranga einen großen Eindruck. Sobald der Unterricht einigermaßen genügend war, schritt P. Gonçalo zur Taufe, die er möglichst feierlich gestaltete[2]. Er selbst hat sein schnelles Vorgehen mit dem kindergleichen Charakter der Schwarzen begründet[3]. Sie hatten ihr ganzes Glauben und Leben nach seinem Wunsch eingerichtet, sogar der Vielweiberei entsagt[4]: so wollte er durch einen Massenerfolg die künftige Missionsarbeit auf eine breite Grundlage stellen.

Kotschin, 12. 1. 1562) er wolle, statt zu studieren, lieber „andar ensinando o pater noster e credo e baptisando em Manamotapa“ . . , (P 75).

[1] Über die fraglichen Rosenkränze der 50 Neophyten vom 15. 3. 1561 vgl. S. 148, Anm. 2 — Barbuda erzählt (Telles 166, 1): Este mesmo preto trazia ao pescoço huma cruz, com hũa veronica, & hũas contas: & posto que algumas cousas deyxavam de dizer, folgavam muito de lhas eu ensinar . . . Auch hier ist es nicht sicher, ob und wann dieser Alte seine Devotionalien von Gonçalo erhalten hat.

[2] Im Prozeß von 1602 werden die 100 Kühe, die Gonçalo am Tauftage des Monomotapa schlachten ließ, ausdrücklich „pro expensis festivitatis“ angeführt und bezeugt (I 5 und 28).

[3] Gonçalo im Brief vom 9. 8. 60 (P 43): fazia ao caso bautisar alguma copia junta e logo porque este gentio e como creanças que se querem juntas e saltam uns apoz outros. — Dies zeigt, daß unser Missionar auch über seine Methode nachdachte.

[4] Bei Gamba erwähnt Gonçalo den Namen der Königin und die Taufe der „mulheres primeiras que tem apartadas“ (P 42 f.), während von einer Frau oder von mehreren beim Monomotapa in den besten Quellen nirgends die Rede ist. Das Kammermädchen der Königinmutter erwähnt auch nur eine Schwester des Sebastian. Sollte vielleicht das zugleich seine Frau gewesen sein, wie es nach Santos (I 9b, 63a, Bocarro I 539) Sitte der Makarangaherrscher war? Dann hätte sicher der Missionar von diesem Verhältnis nichts gewußt. Möglicherweise war auch die oft betonte Jugend des Monomotapa Grund für das Fehlen solcher Hindernisse. Nach Bocarro I 538 war den Edelknaben (massacoriras), die im Palast des Monomotapa im Alter von 15 bis 20 Jahren dienten, für diese Zeit strenge Keuschheit geboten. Vielleicht war auch der junge Herrscher an die Sitte gebunden, erst mit 20 Jahren zu heiraten. Dies würde allerdings den Negersitten von heute stark widersprechen (vgl. E. Franke, Die geistige Entwicklung der Negerkinder, Lpz. 1915, 100/104, 238/256). — Nur ein Zeuge im Prozeß 1602, Ludovicus Mendez de Vasconcellos, erwähnt, P. Gonçalo habe mit dem Monomotapa „suas mulieres et filios“ (I 13) getauft. Wir dürfen auf diese Aussage nicht zu viel Gewicht legen, weil sie de auditu schöpft und sich der Übersetzer so wenig über die Bedeutung des betreffenden portugiesischen oder Bantu-Ausdruckes klar war, daß mulieres als zweite Korrektur über einem unleserlichen Wirrsal von Buchstaben steht. Die Augenzeugen wissen weder etwas von Weibern, noch von Söhnen, die doch sicher eine bedeutende Rolle gespielt hätten.

Das Vorgehen unserer Missionare bis zur Taufe war zweifellos subjektiv berechtigt und begründet. Wie wurde aber die Taufe von seiten des Missionsobjektes, von den schwarzen Königen und ihren Untertanen aufgefaßt? Bestand tatsächlich das von Theal angenommene Verhältnis mißverstandener Höflichkeit, oder war vielleicht ein anderes Mißverständnis der innerste Grund für den späteren Zusammenbruch?

In Tongue drängten die Makaranga danach, daß man sie zu Christen mache[1]; sie hörten sehr gerne die christliche Lehre und taten alles, was die Missionare von ihnen verlangten, nur um Christen zu werden[2]. Was meinten sie aber mit „Christ werden"? Der Jesuitenpater Monclaro, der als der nächste aus der Gesellschaft Jesu zehn Jahre später ins Reich des Monomotapa kam, behauptet in seinem an den König von Portugal gerichteten Reisebericht, der aber erst gut 300 Jahre nach seiner Abfassung veröffentlicht wurde, vom Christentum unter den Eingeborenen:

„Was das Christentum angeht, so bieten diese Leute wenig Hoffnung, weil sie gar keine Einsicht haben in der Frage, was Christsein bedeutet. Denn sie sind so verstrickt in ihre Gebräuche und fleischlichen Begierden, daß sie von der Seele, die sie ja nicht sehen, auch nichts wissen, und sie glauben, daß Christsein nicht eine Angelegenheit des anderen Lebens sei, sondern nur bedeute: Freunde der Portugiesen sein[3].

Und an einer anderen Stelle:

„Es ist dieses Volk sehr unfähig, die Taufe zu empfangen, und auch die Diener, die unter uns und zu Christen gemacht sind, laufen fort und fliehen jeden Tag zu ihren Angehörigen, denn sie halten ihre Gebräuche sehr hoch; und wie gesagt, sie lassen sich leicht zu Christen machen

[1] Davon zeugt in den Briefen des P. Fernandes vom Juni 1560 fast jede Seite (P 23, 27, 32, 34, 35, 41, 42).

[2] Fernandes 24. 6. 1560 (P 27): Muitos gostam muito de ouvir e entender a doutrina christã, e fácilmente deixam seus abusos.

[3] Boletim 1883, 507!: Quanto a christandade dá (R III 177: ha) poucas esperanças porque nenhũ entendimento fazem em saberem que cousa he ser xpaõ porque andão taõ mettidos em seus costumes e contentamentos da carne que da alma como a naõ vêm naõ sabem nada e cuidaõ que ser xpaõ naõ he cousa de outra vida senaõ ser como amigos dos Portuguezes.

und geben leicht auf, es zu sein, denn sie verstehen nicht, was sie annehmen“[1].

Gilt dieses vernichtende Urteil wirklich auch von den in der Mission 1560/62 getauften Christen? Tatsächlich war es von diesen gesagt, allerdings nur von dem Teil derselben, den Monclaro kennen lernte: von den Negern in Sena, Tete und am Sambesi aufwärts[2]; in die Stadt des Monomotapa und nach Tongue ist P. Monclaro nicht gekommen. Hatten die geschlossen wohnenden Makaranga und Botanga eine tiefere Auffassung vom Christentum? Zweifellos war ihre Kultur einheitlicher, verhältnismäßig höher und reiner als die der Sambesineger, die wohl aus verschiedenen Stämmen gemischt und von jeher den Einflüssen der maurischen und dann der portugiesischen Händler und deren schlechtem Beispiel ausgesetzt waren. Läßt sich die Gleichung Christ = Portugiesenfreund auch als ihre Auffassung vom Christentum annehmen?

In Tongue war die Anregung zur Einführung des Christentums von dem Prinzenbesuch in Mozambik 1559 ausgegangen. Der junge Mann war Patenkind des Kapitäns von Sofala geworden, des höchsten europäischen Beamten, den die Ostafrikaner kannten; sie hießen ihn sogar Vizekönig[3]. Merkwürdig ist, daß sich scheinbar die Erinnerung an die Verbindung mit dem Hause Sa am längsten in Tongue erhalten hat, nachdem der christliche Glaube schon lange wieder aufgegeben war. P. Gon-

[1] Boletim 1883, 547 (R III 184): He gente muyto incapaz para receber o Baptismo e ainda os criados (R: criandos) entre nós e feitos xpaõs se vaõ e fogem cada dia para os seus porque estimaõ em muyto seus costumes e como já disse facilmente (R: + se fazem Christaõs e facilmente) o deixaõ de ser porque naõ entendem o que tomaõ. — Diesen Satz zieht Monclaro als Resultat aus seinen Beobachtungen über die Gebräuche der Kaffern.

[2] Er schreibt vom Sambesi: o que temos descoberto deste Rio saõ cento e quarenta legoas pouco mais ou menos (Boletim 1883, 508; R III 177). Zwischen Gonçalo und Monclaro lassen sich keine Missionare in dieser Gegend nachweisen; wenn auch nach einer Mozambiker Urkunde die Pfarrkirche der Festung zu Tete 1563 vom König von Portugal den Dominikanern übertragen worden sein soll (Courtois, Notes Chronologiques sur les anciennes Missions catholiques au Zambèze, Lisbonne 1889, 9/10) und in Sena eine ermida de São Marçal und ein Vigairo erwähnt werden (Monclaro im Boletim 1883, 559), so scheinen doch beide Geistliche erst mit Franz Barreto ihre Stelle angetreten zu haben. Der größte Teil der von Gonçalo zu Sena getauften 500 dürfte nach 10 Jahren noch gelebt haben.

[3] Santos I 55, 4.

çalo führte sich dann in Tongue ein durch den Brief und die Geschenke vom Vizekönig selbst, der wiederum im Namen des „allerchristlichsten“ Königs von Portugal handelte. Der von Gamba unterzeichnete Brief zeigt, daß der Vizekönigbrief großen Eindruck machte und Handelsvorteile in Ausssicht gestellt hatte [1]. Beim Monomotapa sind wir nicht so gut unterrichtet, inwieweit kolonialpolitische Beziehungen mit der Einführung des Christentums verbunden waren, doch läßt die Wirksamkeit des maurischen Gegenspiels, das vor allem mit politischen Motiven gegen Gonçalo vorging, Rückschlüsse zu. Auch die besonders reichen Geschenke werden auf des Monomotapa Schätzung des Christentums gewirkt haben, und die Erzählung von der Mozunga, deren Sprache nur Christen verstehen können, ist auch in dieser Hinsicht zu beachten. Schon vor Gonçalos Ankunft hatten die Portugiesen auf dessen hohe Stellung hingewiesen [2]; allerdings hat der Missionar gegen die Auffassung, als sei er vorwiegend ein weltlicher Gesandte, von Anfang an durch sein Auftreten protestiert, blieb aber vom Herrscher unverstanden.

Wurde dieser falsche, politische Begriff vom Christentum nicht durch den Taufunterricht ausgebessert? Hier kommt der zweite innere Grund für den Zusammenbruch unserer Mission in Betracht: das Verkennen des religiösen Zustandes beim Missionsobjekt durch die Missionare. Es wurde nicht von vorn herein versucht, gegen die Verstandeshindernisse bei den Schwarzen anzukämpfen [3], ihre bisherigen Anschauungen vom Übermenschlichen und Außermenschlichen zu vernichten, beziehungsweise daran anzuknüpfen, um dann auf reiner Unterlage eine christliche Metaphysik und Religion aufzubauen. Grund dieses Fehlers war einerseits die schon erwähnte Auffassung von der Religionslosigkeit der Kaffern, andrerseits die geringe Spekulationsgabe [4]

[1] In dem von König Konstantin Gamba unterzeichneten Brief vom 20. 5. 60 wird von „tanto haver temporal“, von „tantos gostos e descanços e interesse“ gesprochen (P 51).

[2] Sie hatten ihn als „das principaes pessoas da India“ bezeichnet (Froes, da morte, P 60).

[3] Gonçalo schreibt von den Makaranga und Botonga zu Inhambane (P 43): parecem creanças quanto aos impedimentos do entendimento para receber a fé porque tem nenhum genero de idolo nem culto que pareça de idolatria . . . (P 44): estes abusos e outros como não sam fundados em ruim disposição do entendimento ácerca de idolos . . .

[4] Vgl. E. Franke, Die seelische Entwicklung der Negerkinder, Leipzig 1915, 176/179.

und die von Theal so betonte Höflichkeit der Bantu, die beide eine rechtzeitige Korrektur dieser falschen Voraussetzung seitens der Missionare hinderten. Diese beiden Eigenschaften seiner Makaranga hat P. Fernandes später selbst bemerkt. Nach der Schilderung ihres unlogischen Gerichtsverfahrens fährt er im Brief vom 5. Dezember 1562 fort:

Unter ihnen wird das Unmögliche geglaubt und das Vernünftige geleugnet. So sagte man mir, sie hätten einem Portugiesen, den sie fragten, ob es in Indien Elefanten gebe, auf dessen Antwort: „Ja, und zwar zahme, die auch arbeiten" — erwidert: „das könne nicht sein. Wenn die Portugiesen auch viel vermöchten, so die Himmel und die Sterne machen und ähnliches — Elefanten zähmen könnten sie nicht" [1].

Ein Jahr früher schrieb er von ihren abergläubischen Bräuchen:

„Wenn du anfängst, ihnen mit Gründen zuzusetzen, so geben sie zu, es sei Wahrheit, was du ihnen sagst, und Lüge, was sie tun — und gleich tun sie es wieder [2]."

So hat Theal mit der Ansicht recht, die Makaranga hätten aus Höflichkeit den Lehren der Missionare nicht widersprochen. Nur übersieht er, daß nicht alles Höflichkeit war. Chadwick hat mit der Aufstellung recht, daß es Gambas ernstlicher Wille war, ein Christ zu werden; nur hatte der König eben eine falsche Auffassung vom Wesen des Christentums. Diese wurde nicht beseitigt, weil der Unterricht auf falschen Voraussetzungen aufbaute und daher äußerlich blieb.

Die Taufbewerber hatten zweifellos den festen Willen, alles zu tun, um Christen zu werden; man konnte doch ruhig die Lehren der Weißen anhören, nachsprechen und auch besprechen; man konnte ihnen zustimmen und sie auch vorläufig befolgen: wenn man nur wirklich ein Christ wurde, ein Portugiesenfreund, so tüchtig und mächtig wie diese. Daß etwas

[1] P 84: . . . entre elles todo o impossivel se crê e o arrezoado se arrenega, e assim me disseram que respondiam a um portuguez a quem perguntaram se havia na India elephantes, e elle disse que sim e mansos e que trabalhavam, responderam que não podia ser que podiam os portuguezes muito, e fazer os ceus e os planetas etc., mas que não amançar elephantes.

[2] Im Brief an fr. Gaspar Italo. 3. 6. 1561 (P 53): acabaes agora de os convencer e confessam ser verdade o que lhe dizeis e mentira o que elles fazem e logo a tornam a fazer . . .

Übernatürliches, ja Zauberhaftes bei einem so wichtigen Ereignis im Spiele war, konnte garnicht verwunderlich sein. Daß ähnliche falsche Begriffe vom Wesen der Taufe bestanden, zeigt die maurische Anklage von der Taufe als einem politischen Suggestionsmittel [1], die andernfalls wirkungslos geblieben wäre.

War unter diesen Umständen die Taufe überhaupt gültig? Ja; denn es war doch die Absicht vorhanden, dieses Sakrament zu empfangen [2], die Glaubenslehre und Sittenlehre der Christen zu halten, insoweit dies nötig war. Ob sie daran gedacht haben, daß sie damit für ihr ganzes Leben ihre alten Sitten aufgeben müßten, läßt sich mit Recht bezweifeln [3]. Mit der Taufe war man doch zum Christen gemacht, also das Ziel erreicht und der Wunsch der Missionare erfüllt.

Wenn demnach die kurze Taufvorbereitung allem Anscheine nach bei den meisten ein recht eigenartig aufgefaßtes Christentum schuf, so sollte die weitere Belehrung und Erziehung die eingepflanzte Lehre vertiefen und lebendig machen. Wir haben an anderer Stelle gesehen [4], daß P. Fernandes' Me-

---

[1] Caiado führt in seinem Brief als vierten Anklagepunkt auf (P 71): que o botar agua pela cabeça era o tungo com que tomaram a terra, principalmente as palavras que lhe dizia quando botava a agua. — Im Prozeß spricht Antonio Vas von der gleichen Anklage mit den Worten (I 29): quod fascinabat cum uerbis quae proferebat in baptismate.

[2] Thomas, Summa theol. P. III qu. 68 art. 7. — Daß ein klarer Begriff vom Wesen des Sakramentes vorhanden sei, ist nicht verlangt; an etwas Übernatürliches dachten die Neger sicher. Wie weit die Theologen, auch der bedeutende Missionstheoretiker Josef a Costa S. J., in diesem Punkte gehen, zeigen die Stellen, die P. Alonzo de Sandoval S. J. anführt (Tractatus de instauranda Ethiopum salute sive Naturaleza de todos los Ethiopes . . . Sevilla 1627, l. 3 c. 5, 239/257). Sandoval selbst dringt hier und an anderen Stellen auf gründlichen Unterricht über das Wesen der Taufe, wobei freilich auch noch die von ihm geforderten Vorfragen (272, 2) ein Mißverständnis nicht ausschließen. Die Freundschaft mit den mächtigen Weißen und ihrem „Dios dos blancos" steht immer noch zu sehr im Vordergrund. Es handelt sich bei Sandoval ausschließlich um die Probleme der Negersklavenmission.

[3] Vgl. Theal, History I 312; Maugham, Zambesia (London 1910) 24/25; Paul Darmstaedter, Geschichte der Aufteilung und Kolonisation Afrikas I (Berlin-Lpz. 1911) 29. Die Bemerkungen dieser Schriftsteller (z. B. Darmstaedter: „Man konnte sich nicht verhehlen, daß trotz der Taufe Sebastian ein wilder Heide geblieben war") treffen also in beschränktem Sinne zu. Der erste Eifer, sich den Lehren und Sitten der Portugiesen anzupassen, ist eben beim Fehlen übernatürlicher Auffassung abgeflaut, sobald äußere Gründe dagegen auftraten.

[4] Vgl. oben im 6. Kapitel.

thode bei dieser Missionsarbeit gründlicher gewesen wäre als die seines Mitbruders, der eben mehr als Bahnbrecher gekommen war, um die Kleinarbeit anderen zu überlassen [1]. Sicher hätte eine jahrelange, systematische Seelsorge bei den Neuchristen in Tongue und beim Monomotapa den inneren Fehler der politischen Taufauffassung allmählich überwunden [2]. Besonders wäre die kulturelle Umgestaltung, die P. Fernandes beabsichtigte, in dieser Hinsicht erfolgreich gewesen. Aber weder bei Gamba noch beim Monomotapa kam es so weit, da äußere Verhältnisse den inneren Mangel zum Verhängnis der Mission werden ließen.

In Tongue war P. Fernandes allein, ohne die nötigste Hilfe in jeder Hinsicht. Ein armer, einsamer und hungernder Pater vermochte nicht den sinnlichen und stolzen Makaranga eine neue Kultur einzupflanzen [3], Recht und Verständnis für geistige Werte und Begriffe zu schaffen. Dazu fehlte ihm schon die äußere Autorität, und Gamba schien nicht gesonnen, ihm auch nur ein wenig von seiner ohnehin in der nichtchristlichen Religionsübung wurzelnden Macht abzutreten. Der Missionar selbst hatte einen Abscheu, sich an den alten Glauben seiner

---

[1] Ich möchte hier nochmals auf die Bemerkung Sacchinis hinweisen, Gonçalos Afrikafahrt sei nur als eine vorübergehende Unterbrechung seiner Arbeiten in Indien geplant gewesen (107 n. 147).

[2] Eigentümlich ist, daß außer der Taufe nie von der Spendung eines Sakramentes an die Neuchristen die Rede ist. Hat P. Fernandes in 2 Jahren niemand bis zur hl. Beichte oder Kommunion gebracht? Oder wird das als selbstverständlich verschwiegen?

[3] Theal, History I 313 betont mit Recht die unverkennbare Kraft der Makarangakultur, indem er von der Wirkungslosigkeit der Mission auf die Sitten dieses Stammes spricht: Without something beyond natural agency it could not have been otherwise among people such as the Makalanga at that time, whose race instinct was exceedingly strong, and whose political and social system was based upon ideas utterly antagonistic to those of Europeans. — Ein offensichtliches Wunder aber geschah nicht. Oder hält Theal die Taufe nicht für etwas Übernatürliches? — Übertrieben ist zweifellos die Ansicht, die Guillain bei der Erwähnung unserer Mission auspricht: die orientalische Kultur sei überhaupt zu niedrig, um auf ihr das Christentum aufzurichten: Essayer de les convertir avant d'avoir, par d'autres moyens, modifié les moeurs et cultivé les intelligences, c'est vouloir commencer un édifice par le faîte et donner au monde le regrettable spectacle de l'infécondite du sang des martyrs (M. Guillain, Documentes sur l'histoire de l'Afrique orientale, Paris 1856, I 389 [1]).

Neuchristen, dessen Formen er in unsinnigen, abergläubischen Bräuchen immer deutlicher zu sehen bekam, auch nur zu erinnern und ihn eingehend zu beschreiben [1]; viel weniger mag er auf den Gedanken gekommen sein, ihn auf seine tiefsten Grundlagen zu untersuchen, wobei er vielleicht zu einer fruchtbaren Missionsweise gekommen wäre. Im Gegenteil trat er ganz schroff und scharf gegen alles Nichtchristliche auf — bis er einsah, daß er als armer, mißverstandener und verlassener Missionar, der seine Kirchenleuchter verkaufen mußte, um nicht zu verhungern, bei den Makaranga wenig Einfluß mehr hatte. Denn als diese erkannten, welch einschneidende Lebensänderung die neue Lehre verlange, wollten sie doch lieber zu ihrer alten Freiheit zurückkehren. Die Songos, die Vertreter der alten, von den Missionaren unterschätzten Volksreligion [2], taten das Ihrige, um das mißverstandene Christentum nicht zu einer wirklichen neuen Glaubens- und Lebensregel werden zu lassen. Die Missionsarbeit in Tongue war innerlich und äußerlich zusammengebrochen und die Abberufung des Missionars bildete nur den sichtbaren Endpunkt.

Beim Monomotapa verlief der Zusammenbruch dramatischer, heroischer, aber er stammte aus denselben Ursachen. Dort hatte neben dem Heidentum auch der Islam seine Vertreter, der Islam, dessen Gegnerschaft Gonçalo im Innern Ostafrikas gar nicht erwartet, dessen Schatten er bei den Botonga gesehen hatte. Hauptsächlich Handelsinteressen, unlösbar verknüpft mit religiösem Haß, ließen die Moslemin von Anfang an die versteckten oder offenen Todfeinde der Portugiesen in Ostafrika werden [3]. Die Mohammedaner am Hof des Monomotapa

---

[1] Im Brief vom 5. 12. 62 (P 85): quasi nenhuma cousa fazem sem superstição e as mais d' ellas pestlferas que não se podem trazer á memoria sem muito grande fastio, e por esta razão deixo de as escrever.

[2] Diese „Weisen“ hatten so wenige äußere Religionsfunktionen, daß Gonçalo sie übersah (P 44). Wenn dieselben Leute beim Monomotapa „Mauren“, also Moslemin waren, so zeigen doch ihre Anklagen gegen Gonçalo, daß sie dem Herrscher gegenüber den alten Volksglauben vertraten. Der Begriff Mganga ist übrigens sehr vielgestaltig, so daß er auch von den „Wissenden“ einer andern Religion gelten kann.

[3] Sacchini (212 u. 228) hebt den Einfluß der Handelsinteressen auf die Feindschaft der Muhammedaner gegen Gonçalo hervor: . . . veriti ne, si Euangelij sanctitas tam se late funderet; Alcorani sui impura superstitio pessem iret, unaque eorum per eas terras quaestuosa negotia ruerent.

benuzten klug die politischen Sorgen und den innerlich unzerstörten Heidenglauben des Herrschers, um der Mission ein schnelles Ende zu bereiten.

Als Gründe des Zusammenbruchs fanden wir also, soweit die Quellen einen derartigen Einblick gestatten — die einzelne Negerseele und das Wirken der Gnade in ihr kennt Gott allein —: Unterschätzung und Mißachtung der heidnischen Religion seitens der Missionare, seitens des Missionsobjektes ein Verkennen des übernatürlichen Charakters des Christentums, das auf die Gleichung Christ = Portugiesenfreund hinauskam. Dem Fehlen der äußeren Unterstützung in Inhambane und dem Eingreifen des maurischen Gegenspiels im Reich des Monomotapa unterlag die schwach aufgebaute Missionsarbeit, die in Tongue mit langsamer Kaltstellung des Missionars und seiner Abreise endigte, während der raschere, blutige Ausgang in der Stadt des Monomotapa P. Gonçalo da Silveira zum Helden und Martyrer in der Missions- und Ordensgeschichte erhob.

12. Der Held und Martyrer.

Ein eigenartiges Gefühl von heiligem Neide scheint den guten P. Fernandes ergriffen zu haben, als er vom herrlichen Tod seines Mitbruders hörte; „ich war wohl noch nicht bereit dazu wie der Pater Don Gonçalo, der jetzt in der Glorie ist", schreibt er [1]. Fernandes selbst taucht fünf Jahre später am Kap Komorin in Indien nochmals als Missionar auf, wo er mit derselben Kraft und gegebenen Falls mit derselben Schroffheit wirkte wie einst in Tongue [2]. Von seinem Tod ist nichts Näheres bekannt [3]. In der Literatur verschwindet er fast gänz-

---

[1] Im Brief vom 5. 12. 1562 (P 87) nach der Schilderung, wie ihn oft die Makaranga bedrohten: mas parece que não estava eu ainda de vez como o padre D. Gonçalo que está na gloria.

[2] Francisco de Sousa, Oriente Conquistado, Conquista II, Divisaõ 1. § 6: Valor do Padre Andre Fernandez Anno 1567, 237/239.

[3] Nach Barbosa-Machado I 147 und Sommervogel III 642 soll P. Fernandes 1568 am Kap Komorin gestorben sein. Barbosa zitiert dafür „Organtinus in Annuis Goanis 1568". Er scheint eine Stelle dieses Briefes falsch verstanden zu haben, die in ihrer ersten Ausgabe lautet: Periculo simili perfuncti sunt etiam Andreas Ferdinandus, & Joannes Cabralius: alter Sinas, alter e Sinis Japonem petens (P. Maffei, De rebus Indicis Epistolarum liber. Coloniae 1574, S. 74). Es handelt sich um einen Taifun. Barbosa scheint nun „perfuncti" = „defuncti" gefaßt zu haben, während der Zu-

lich hinter der Gestalt seines glorreichen Missionsobern und wird nur in Verbindung mit diesem erwähnt [1].

P. Gonçalo da Silveira aber kam zu hohen Ehren: den Portugiesen galt er als Held, der altadelige Grafensohn von Sortelha, der für seinen König und seinen Glauben in den Tod gegangen war. Für die Gesellschaft Jesu wurde er als Tugendbeispiel und Blutzeuge ein strahlendes Ehrenzeichen. Jene feierten ihn stürmisch — aber ihre Begeisterung ist bald abgeflaut; diese bewahrten von Anfang an eine kluge Mäßigung, pflegten aber sein Andenken dauernd in der Literatur und sorgten dafür, daß er zu den Ehren eines kirchlich anerkannten Heiligen komme.

Vom Volk zu Goa wurde er gleich nach seinem Tode für einen Heiligen und glorreichen Martyrer gehalten und auch so genannt; in Mozambik wollten die portugiesischen Adeligen eine Prozession halten, als die Kunde seines Heldentodes kam, und in Festtagskleidern sein seliges Ende feiern; doch wurde dies von den Jesuiten verhindert, die wohl eben auf der Durchreise in der Stadt waren [2].

In Lissabon selbst zeitigte Gonçalos Ermordung politische Folgen [3]. In den Jahren nach seinem Tode waren zwei por-

---

sammenhang die Bedeutung „mitgemacht" ergibt, ebenso die bessere italienische Übersetzung des Briefes: „In simil tẽpesta si ritrouarono etc" (Lettere dell' India Orientale . . . Vinegia 1580, S. 51). — In einem Brief des P. Emmanuel Teixeira aus Goa vom 8. Dezember 1584 an P. Petr. Ribadeneira werden Grüße von P. André Fernandes an diesen bestellt, und der ganze Text, in dem auch „Padre don Gonçalo, que estaa en gloria" genannt wird, scheint zu bezeugen, daß es sich um unseren ehemaligen Ostafrikamissionar handelt, der also demnach 1584 noch zu Goa gelebt hätte (Monumenta Xaveriana II 807/808).

[1] Nach Diego de Couto (Naufragio de S. Thomè, R II 183) soll P. Sebastiaõ Gonçalves eingehend von Fernandes handeln „no Compendio que faz dos Varones da sua Companhia". Dieses Werk blieb aber Handschrift und ich konnte weder seinen Standort erfahren noch es benützen. Vgl. Sommervogel III 1605 A.

[2] P. Froes im Begleitbrief zum Todesbericht (15. 12. 1561, P 54): Cá na commum voz do povo e chamado e tido por santo e martyr glorioso e em Moçambique lhe quizeram fazer os fidalgos uma solemne procissão e vestirem-se de festa por seu bemaventurado fim e de feito o fizeram se lhes não foram os nossos á mão.

[3] Zum folgenden bildet die Hauptquelle das schon vielfach erwähnte Relaçaõ des P. Francisco Monclaro (s. oben S. 21 23). Eine kritische Würdigung der ganzen Barretoexpedition wäre Aufgabe einer eigenen Abhand-

tugiesische Gesandte im Lande des Monomotapa ausgeraubt und gefangen genommen worden und die Macht des Islam schien zu wachsen. Nun war König Sebastian von Portugal entschlossen, sich den einträglichen Goldhandel durch einen Kriegszug gegen seinen schwarzen Namensvetter, den Goldkaiser, zu sichern. Um nicht vor der Christenheit als willkürlicher Eroberer dazustehen, ließ er durch einen „Gewissensrat“ [1], der sich aus sieben Gelehrten zusammensetzte, worunter auch zwei Jesuiten waren, eine Denkschrift über die Bedingungen ausarbeiten, unter denen gegen die Könige der portugiesischen Conquista, in Sonderheit gegen den Monomotapa Krieg geführt werden durfte [2]. Zu Almeyrim, in der Winterresidenz des Königs und zugleich der Geburtsstadt P. Gonçalos, wurde diese Entscheidung am 23. Januar 1569 unterzeichnet. Da heißt es unter den Kriegsgründen:

> . . . „wie einer von diesen Kaisern den Pater Don Gonçalo töten ließ, der im Namen des Königs, Unseres Herrn, als sein Gesandter kam, gesandt vom Vizekönig, um den Glauben Christi zu predigen, den er auch friedlich und ohne Ärgernis predigte; ja, er bekehrte durch seine Lehre und sein gutes Beispiel den König und die Königin und die Großen des Reiches, die alle darauf wieder abtrünnig wurden, indem sie den Glauben Unseres Herrn Jesu Christi, den sie bekannt hatten, aufgaben und zu ihren heidnischen Riten zurückkehrten; und wie beim Tode des Paters Don Gonçalo weder die natürliche Ordnung noch ein Schein von Recht bewahrt worden sei“ . . . [3].

---

lung; inwieweit der vielfach widersprechende Bericht von Diego de Couto (Da Asia, Decada nona, c. 20/24, Lisboa 1786, tom. V 151/211) überhaupt Glaubwürdigkeit verdient, wäre dort nachzuprüfen; mir erscheint er ganz tendenziös. — Vgl. Sousa II 600—608, Theal, History I 314/338, Chadwick 103 f. Das Mitglied der Gesellschaft Jesu in „Kreuz und Schwert“ (1896, 65/69) macht aus Sousas Erzählung darüber eine „Dritte Missionsexpedition der Jesuiten im Jahre 1570—1573“. Dies finde ich unberechtigt, da es tatsächlich zu keiner Missionstätigkeit auf dem Zuge kam. Die gelegentliche Seelsorgsarbeit dieser Feldgeistlichen kann man nicht als Heidenmission bezeichnen.

[1] „mesa da Consciencia“. Monclaro im Boletim 1883, 492. Ebd. sind die Gründe angeführt, die den König bei seinem Unternehmen leiteten.

[2] Determinação dos Letrados: R III 150/153, Boletim 1883, 561/663. Vgl. oben S. 4 f.

[3] R III 150: . . . como hum destes emperadores mandou matar o Padre

Daraufhin und auf Grund anderer Zeugnisse sowie in Anbetracht der päpstlichen Verordnungen, wonach die Könige von Portugal in ihren Neuerwerbungen in erster Linie das Missionswerk zu fördern hatten, erklärte die Kommission den Krieg gegen den Monomotapa unter bestimmten Bedingungen für erlaubt. Die Expedition, deren Führer Franz Barreto war, der frühere Vizekönig, nunmehr Gouverneur Ostafrikas vom Kap Correntes bis zum Kap Guardafu und „Eroberer der Minen von Monomotapa“ [1], zog durch die Aussicht auf Gold und Reichtum und Ehren die vornehme Jugend Portugals mächtig an, so daß ein glänzendes Freiwilligenheer zusammenströmte. Vier Mitglieder der Gesellschaft Jesu, darunter P. Monclaro, der eingehendste Schilderer des Zuges und vielgeschmähter Berater Barretos, begleiteten die Conquistadoren; auch Dominikaner sollen sich angeschlossen haben [2]. Nach jahrelangem Hinwarten in Mozambik begann im Herbst 1571 endlich der Vormarsch ins Sambesigebiet. In Sena wurden die Moslemin unter Foltern getötet [3]. Einer der Mörder Gonçalos, der Scheik Ampeo, war

Don Gonçalo, indo elle em nome del Rey N. S. por seu embaixador, mandado do Visorrey da India a pregar a fee de xpº, a qual pregou pacificamente e sem escandalo, antes com sua doutrina e com (Boletim 561 besser: bom) exemplo se conuerteo el Rey e a Rainha, e os principais do Reyno os quais todos despois apostataraõ deixando a fee de Nosso Senhor Jesu xpº q̃ professaraõ tornando a seus ritos gentilicos; e como na morte de ditto P. Dom Gonçalo se naõ goardou ordem natural nem figura de juizo . . .

[1] Vgl. J. Joaquim Lopes de Lima, Ensaios . . ., continuados por F. M. Bordalo IV (Lisboa 1859) 8. — Dieser Schriftsteller kennt den Bericht des P. Monclaro nicht und vertraut ganz auf Couto.

[2] Monclaro (R III 157): quatro P^es da Companhia. — Sousa II 600 zählt auf: o Padre Francisco de Monclaro Theologo, & Pregador, o Padre Estevaõ Lopez Coadjutor espiritual, e dous Irmãos leygos, Gonçalo Diniz, e Domingos Gonçalvez. — Diego de Couto (Da Asia V 198 f.) hat Monclaro beschuldigt, er habe durch öffentliche bittere Vorwürfe Barretos Tod beschleunigt oder gar verursacht, was sich natürlich im Bericht des Paters selbst ganz anders ausnimmt (R III 199). Letzterer scheint mir weitaus zuverlässiger. Die Verteidigung des Jesuiten hat schon Sousa II 608 unternommen, während Bordalo (-Lima, Ensaios IV 11 12) und Theal (History I 133) dem Chronisten zustimmen. — Über die Dominikaner s. Luis Cacegas, Historia de S. Domingos (t. IV, ed. Lucas de S. Catharina, Lisboa² 1767, l. 4 c. 12, 703).

[3] Monclaro (R III 186) berichtet die schauerlichen Hinrichtungsarten dieser Mauren die eigentlich kein anderes Verbrechen hatten als ihre Religion, und wird von Theal (History I 324) scharf getadelt, weil er nicht dagegen auftrat.

darunter, und es gelang, ihn vor der Hinrichtung zu bekehren[1]. Von Sena an begann ein großes Sterben unter Mensch und Tier, das heimlicher Vergiftung durch die Mauren zugeschrieben wurde, wahrscheinlicher jedoch auf Tropenkranheiten zurückzuführen ist[2]. Trotzdem zog Barreto weiter am Sambesi hinauf und schlug in zwei Schlachten den wandernden Stamm der Mongassen, der damals das Land beunruhigte. Über die Verhandlungen mit dem Monomotapa und ihren zweifelhaften Erfolg ist bereits im vorigen Kapitel berichtet. Die ganze Expedition endete in Hunger und Krankheit, auch Barreto starb. Sein Nachfolger, Vasco Fernandes Homem, hatte nicht viel mehr Glück. Der Weg zum Monomotapa war zu weit gewesen[3] und sein Land zu gefährlich, so daß der Rachezug für P. Gonçalo recht kläglich ausklang. Das Streben nach den Goldminen hat dem Makarangafürsten alle weiteren Belästigungen um dieses Mordes willen erspart.

In den Chroniken Portugals ist der Name Gonçalos unvergessen geblieben[4]. Auch in der schönen Literatur seiner Heimat besitzt er ein kleines, aber ewig-dauerndes Denkmal in einigen Versen, die ihm sein Freund Camoens, der klassische Dichter Portugals sang[5].

Naturgemäß tiefer, zielbewußter war das Interesse und die Verehrung, die dem Jesuitenmissionar Gonçalo von seiner Gesellschaft entgegengebracht wurde.

In den indischen Jesuitenkollegien wurde „die Nachricht vom glorreichen Martyrium des seligen Paters Don Gonçalo" als Freudenbotschaft, als Gnade und Trost vom Herrn aufge-

---

[1] Diese Geschichte erzählen Godignus (138/143) und Sousa (II 601/603), sowie die ihnen folgende Literatur.

[2] Vgl. Theal, History I 322.

[3] Monclaro (R III 195). Merkwürdig ist, daß der Bericht dieses Jesuiten darauf hinausläuft, dem König den Handel mit machiras, den ostafrikanischen Webereien, zu empfehlen, während er im allgemeinen das Sambesigebiet für ein „Portugiesengrab" hält (R 201, 185 und 176).

[4] Francisco d' Andrada, Chronica do Rey João III (Lisboa 1613) 142, 4; Faria y Sousa, Asia Portuguesa II (Lisboa 1674) 305. Sogar Bordalo (-Lima, Ensaios IV 142) weiß ihn nur zu rühmen: morreu martyr na Mocaranga. Erst Monclaro begann „das Unkraut im schönen Saatfeld des hl. Franz Xaver zu offenbaren" (a patentear o joio na formosa seara do S. Francisco Xavier).

[5] In Lusiadas X 93 (bei Chadwick 1) und Sonett 37 (bei Paiva 16).

nommen [1]. Der Provinzial sorgte nicht nur dafür, daß alle Nachrichten über „den glücklichen Hingang und das selige Ende unseres teuersten Paters Don Gonçalo“ eifrig gesammelt, gesichtet und zu einer Sterbechronik verarbeitet wurden [2], er sah sich auch gleich nach einem Ersatz für den Gemordeten um. Da zeigte sich, daß Gonçalos Leben und Tod nicht abschreckte, sondern begeisterte; man erinnerte sich an all das Liebe und Gute, das man dem Verstorbenen zu verdanken hatte, man wollte sein Nachfolger werden. Man meinte, der Segen Gottes müsse auf dem Missionsland ruhen, das sein Blut getrunken, Gonçalo selbst müsse vom Himmel aus beistehen. „O ihr Berge von Monomotapa, es falle auf euch Regen und Tau, weil auf euch erschlagen ward der Gesalbte des Herrn!“ zitierte einer seiner Mitbrüder, der auch lieber in Monomotapa seinen Lehrstuhl aufschlagen wollte, als im Kolleg zu Kotschin, wohin ihn der Gehorsam rief, um Philosophie nach Titelmann zu studieren. „Gut ist der heilige Gehorsam“, schreibt er, „der uns gebietet, in diesem Kolleg 7—8 Stunden zu studieren, aber besser — caeteris paribus — ist es, das Paternoster und Credo lehrend und taufend in Monomotapa, China, Japan, Sacatora umherzuziehen und im Tode diesem Heiligen zu folgen“ [3].

---

[1] . . . la nuova del glorioso martirio del beato P. don Gonzalo: P. Melchior Nunes in einem Brief aus Kotschin, 31. 12. 1561 an seine Mitbrüder in Europa (NA IV 125–137). Außerdem sind noch der Begleitbrief des P. Froes zu seinem Todesbericht (15. 12. 61; P 53 f.) an Fr. Bento Toscano und der an denselben gerichtete Brief des P. Paio Correa aus Kotschin vom 12. 1. 1562 (P 73/76) für die Aufnahme dieser Nachricht in der indischen Provinz wichtig.

[2] Einleitung zu Froes, da morte (P 54/55): Offerecia-se larga materia para escrever do felice transito e bemaventurado fim do nosso charissimo padre D. Gonçalo; mas por isso se contar por muitas pessoas e de diversas maneiras ordenou o nosso padre provincial que a verdade se soubesse e (MK: — e o mais certo se) colligisse n' esta . . . Vgl. oben S. 17 ff.

[3] Aus dem Brief des P. Paio Correa vom 12. 1. 62 (P 73/76). Die Schriftstelle ist frei nach 2 Reg 1, 21 (P 75, ebd.): . . . Boas sam as lettras, melhor é a Cruz. Boa é a santa obediencia que nos manda n' esse Collegio estudar sete ou oito horas, mas (caeteris paribus) melhor é andar ensinando e pater noster e credo e baptisando em Manamotapa, China Japão, Sacatorá e no fim seguir a este santo. — Ähnliche Gedanken enthalten die beiden anderen Briefe. — Im Kolleg zu Kotschin wurde damals die Philosophie für zwei Hörer von 5 mestres vorgetragen (P 74).

Wir sahen bereits, daß diese Art tätiger Verehrung und Nachahmung Gonçalos zunächst an kolonialen Verhältnissen scheiterte.

Die missionsgeschichtlichen Veröffentlichungen des Ordens haben gleich nach seinem Tode die Erzählung vom seligen Ende unseres Missionars in der von Froes geschaffenen Form aufgenommen und verbreitet [1]. Als sich aber der Orden auf seine indischen Martyrer zu besinnen begann und sah, daß in 60 Jahren eine stattliche Zahl zusammengekommen war, da bat der Visitator der indischen Provinz im Auftrag des Generals Claudius Aquaviva den damaligen Erzbischof von Goa Aleixo de Menezes, er möge über den Tod des P. Gonçalo da Silveira einen Prozeß aufnehmen lassen, den man dann nach Rom schicken könne. Am 18. November 1600 wurde die erzbischöfliche Verordnung unterzeichnet. Der Lizentiat Michael Fernandes Rebello, der an der Spitze des Informationsgerichtes stand — er war Thesaurarius major der Kathedrale zu Goa — sollte die Zeugen selbst vernehmen [2], beschränkte sich aber offenbar darauf, zu Mozambik im März 1602 einen Fragebogen auszuarbeiten [3]. Das Zeugenverhör im Reiche des Monomotapa selbst besorgte ein Dominikaner, P. Johannes de Annuntiatione. In Sena, Tete und Machapa hat er in der Zeit vom Mai 1602 bis zum Januar des nächsten Jahres fünf Zeugen vernommen, von denen zwei Augenzeugen waren [4]; mehr konnte er mit

[1] Über Acosta, Maffei, Guzmann, Jarric etc. s. „Quellen und Literatur".

[2] Dies ist der Inhalt des Transumptum unius petitionis Visitatoris Societatis cum una prouisione Domini Archiepiscopi . . ., das S. 1 u. 2 der Prozeßakten (I) ausmacht.

[3] Das „Interrogatorium super nece Patris Don Gundisalui de Silura Societatis Jesus filij Comitis de Sortella Prouincialis qui fuit in India" umfaßt in 7 Punkten die Hauptzüge von Gonçalos Mission und Tod (Proz. I 3—7) und geht im wesentlichen auf die Überlieferung von Acosta (-Maffei) zurück. Das Transumptum, zu dem auch dieser Fragebogen noch gehört, ist in mochambique, 27. März 1602 von Michael Fernandes Rebello und seinem Schreiber Martinus de Franza unterzeichnet.

[4] Proz. I 8—36. Am 23. Mai war die Inquisitio in Sena. Es wurden vernommen: Ludouicus Mendez de Vasconcellos und Petrus Mendez Vas. Am 22. 8. 02 zu Tete: Gonçalo Cardoso Barretto. Am 27. 12. 02 zu Machapa: Antonius Vas, ebendort am 1. 1. 03: Victoria de Silveira. Die beiden letztgenannten waren Augenzeugen. — Die Angabe in Zambesi Mission Record (vol. IV 376, London, April 1912), der processus informativus sei 1567 von einem Bischof in Südafrika geführt worden, ist also unrichtig.

dem besten Willen im ganzen Lande nicht finden [1]. Am 20. November 1603 wurden in Goa von der lateinischen Übersetzung der Prozeßakte vier Kopien angefertigt, deren zweite zur Ritenkongregation nach Rom kam [2].

Nach diesem Informationsprozeß stand es fest, daß P. Gonçalo um des Glaubens willen getötet, also ein Martyrer sei [3]. Als einziges sicheres Wunder scheint man seine Voraussage des eigenen Todes angesehen zu haben [4]. Diese Feststellung sollte durch zwei weitere Prozesse gesichert werden.

Das .nächste Zeugenverhör fand unter der Leitung des P. Virgilius Cepari S. J. 1629 in Rom statt. Sieben Jesuiten aus Portugal und zwei weitere Landsleute des Ehrwürdigen bezeugten, was sie aus der öffentlichen Meinung und der damals schon erschienenen Literatur über ihn wußten [5]. Vier Jahre später folgte unter demselben Vorsitzenden ein ähnlicher apostolischer Prozeß zu Kotschin, in dem 30 Zeugen auftraten,

---

[1] . . . ego ex parte mea totum possibile feci reperiendi quot testes de uisu et auditu possem reperire per totum huiusmodi regnum de Manomotapa non pretermissa regione neque oppido per quae Lusitani incedant et permaneant . . . minime potui reperire alios testes . . . schreibt er in einer entschuldigenden Schlußbemerkung. Warum wurden nicht mehr Eingeborene befragt, z. B. im Christendorf Mabate oder in der Stadt des Monomotapa?

[2] Proz. I 37: . . . transmittitur sub quatuor copijs quorum haec est secunda — heißt es auf der mir vorliegenden Photographie, deren Original aus dem Archiv der Ritenkongregation stammt. Nach den Unterschriften des Schreibers und anderer officiales findet sich: Ita est Alex^r Florentinellus Tudertinus Interpres.

[3] Die Abhandlung „Veritas Martirii pro Dei servo Consalvo Sylveira Soc. Jesu religioso“ (vgl. oben S. 25 f.) weist im Anschluß an die Ergebnisse des 1. Prozesses nach, daß P. Gonçalos Tod vere et proprie ein Martyrium war. Wenn auch manche Gründe weit hergeholt und unzutreffend sind, so ist doch das Resultat selbst zuzugeben.

[4] Dies schließe ich aus dem Fragebogen, der im 2. und 3. Prozeß vorgelegt wurde, weil hier diese Vorhersage als einziges Wunder namentlich aufgeführt ist: art. 3 (Proz. II 6, III 6): An sciat ipsum habuisse reuelationem in Lusitania se futurum martirem, et pro fide catholica et pro Xpo vitam positurum et quomodo id sciat, et an de hoc sit publica vox et fama — und art. 7 (Proz. II 6, III 7): An sciat ipsum vere mortuum esse martirem, et mortem suam diuinitus de nouo per reuelationem sciuisse et praedixisse et sese ad eam parasse, et quomodo sciat, et an de hoc sit publica vox et fama.

[5] Die Akten dieses Prozesses umfassen 51 S. Drei Zeugen zitieren ausdrücklich die Vita des P. Godignus als Quelle. Das Geschäftliche im Prozeß ist lateinisch, die Zeugenaussagen sind italienisch.

von denen nur ein einziger in Ostafrika gewesen war. Nur betreffs der damaligen Verehrung des Paters zeitigte er neue Resultate [1].

Beide Prozesse hatten als Hauptziel zu beweisen, daß P. Gonçalo nur zu Missionszwecken nach Ostafrika gezogen sei, ohne jede Nebenabsicht, und daß er nur um seines Glaubens willen ermordet worden sei. Das wurde nach dem Wortlaut der Fragepunkte [2] auch anstandslos bezeugt, weil die Zeugen nur die Literatur mehr oder weniger genau kannten und außerdem eine mündliche Überlieferung, die wiederum größtenteils aus derselben Quelle schöpfte. Ähnlich ist es mit den Wundern, die zutage gefördert wurden. Neben einer Gebetserhörung nach seinem Tode [3] werden angeführt: Krankenheilungen unter den Negern durch das Kreuzzeichen [4], Vorhersagungen, besonders die seines Martyriums in Portugal und am Vorabend seines

[1] Die Akten umfassen 72 S. 2⁰ und sind ganz in der portugiesischen Ursprache erhalten. Am 22. Juni 1633 wurde der Prozeß abgeschlossen (also nicht 1630, wie es in Zambesi Mission Record IV 376 heißt). — Der 7. Zeuge P. Domingos da Trinidade O. Pr. war im Land des Monomotapa gewesen; er war aus Kotschin gebürtig und 46 Jahre alt (III 25/27). — Von der Verehrung wird z. B. bezeugt, daß sich die Novizen zu Koimbra noch damals darum stritten, wer in der Zelle Gonçalos wohnen dürfe, und daß an mehreren Orten Bilder des Ehrwürdigen verehrt wurden (III 51 f. u. 42 f.).

[2] Vgl. bes. art. 6 (II 6, III 7): An sciat ipsum vere et realiter ad seminandum Euangelium et Regnum illud ad fidem Catholicam conuertendum Manomotapam iuisse, et non ob aliam quamcumque causam, et solum in odium fidei, et ne post Regem totum Regnum baptismum susciperet, Mauros quosdam fictitijs rationibus Regem seduxisse et decepisse, ac persuasisse, ut P'rem Consaluum morti adiudicaret, et interfici curaret et quomodo sciat et an de hoc sit et fuerit publica vox et fama sine vlla interruptione. — Wie konnten das die Zeugen in Rom und Kotschin nach 70 Jahren feststellen?

[3] Im römischen Prozeß (1629 II 21) bezeugt D. Josephus de Mora: . . . si è anco detto nell' Indie da poco in qua che essendo vn Religioso se mal non mi ricordo di S. Bernardo trauag^to d' un dolor in una mano, et che legendo la vita di questo P. Consaluo si raccomandasse a lui pregandolo che in giustificatione del suo martirio li atenesse gratia di liberarlo da quel dolore et che doppo la d^a preghiera immediatam^te sia stato liberato di tal dolore et di questo anco ne è fama publica . . .

[4] Zu Kotschin berichtet P. Francisco Fernandez S. J. (71 Jahre alt; III 36; 38 n. 9): que ouuira pella mesma fama (sc. Padres antigos de sua Religiaõ), que o seruo de Deos sendo Viuo, com o sinal da Cruz que fazia sobre alguns enfermos naturaes daquellas partes os saraua de enfermidades graues, e isto de repente, logo em lhes fazendo o sinal da Cruz.

Todes, endlich einige merkwürdige Erzählungen von seiner Leiche.

Zur Würdigung dieser Wunder ist zu bemerken: Daß Krankenheilungen durch P. Gonçalo vorgekommen sind, macht schon der gut bezeugte Fall in Bamba wahrscheinlich [1]. Seine Vorhersagungen über sein späteres Martyrium während seines Aufenthaltes in Portugal sind äußerst zweifelhaft: die Angaben darüber stützen sich einzig auf einige von Godignus angeführte Aussprüche des Ehrwürdigen, die ebensogut als fromme Wünsche aufgefaßt werden können [2]. Auch seine Todesweissagungen Caiado gegenüber kann nach dessen eigenem Zeugnis kaum als wunderbar angesehen werden [3]. Die Legenden über die Leiche sind ganz unkontrollierbar und scheinen auch nie ernst genommen worden zu sein. Tatsache ist, daß nie Reliquien von ihm geborgen wurden [4].

An dem Martyriumscharakter von Gonçalos Ermordung läßt sich nicht zweifeln, wenn auch politische Nebenzwecke mit seiner Mission verbunden waren, wie er selbst bezeugt [5], und wenn auch das odium fidei nicht das einzige Motiv seiner Erdrosselung war. Denn gerade das starke Verquicken von

---

[1] S. oben S. 133.

[2] Godignus l. 1 c. 10, 42/47: Diuino instinctu agnoscit se Christi Martyrem futurum; quod et ipse saepius praedixit, et insigni prodigio a Deo praemonstratur. — Eine eingehende Untersuchung dieser für die Missionsgeschichte unwesentlichen Fragen würde hier zu weit führen.

[3] S. oben S. 146 Anm. 1, S. 147 Anm. 3 und S. 148 Anm. 3.

[4] Die Erzählung von den Musengezikrokodilen (s. oben S. 169 Anm. 3) läßt sich ebensowenig nachprüfen als die Negererzählung über die Erhaltung der Leiche eines Weißen auf einer Flußinsel im Sambesigebiet, die von Tieren bewacht werde. Davon berichtet der Lizentiat Affonso Leàm de Barbuda, der um 1580 das Land des Monomotapa bereiste (s. Telles, 164/166; oben Seite 26 f.). Zwei Zeugen im Kotschiner Prozeß erwähnen flüchtig diese Legende (III 62/63). Vielleicht bietet sich einmal Gelegenheit, diesen Bericht näher zu untersuchen. — Auch die Nachforschungen nach der Leiche Gonçalos, die dessen Neffe veranlassen wollte, scheinen zu keinem Erfolg geführt zu haben; von diesem Versuch meldet P. Manoel Nunez S. J. im Kotschiner Prozeß (III, 20 ad art. 11): E disse mais que sabia por ouuir a pessoas dignas de fee; que Dom Jeronimo da Silu[a] sobrinho do dito Seruo de Deos, dissera que não pedia a Sua Mg[de] em satisfaçaõ de seus seru[os] outro (21) despacho mais que Sofalla, sô a fim de fz[er] dillig[as] seachaua o corpo deste s[o] martyr p[la] deuaçaõ q̃ lhe tinha, e al naõ disse . . .

[5] S. oben Kap. 4, bes. S. 75, Anm. 1.

Politik und Religion seitens des Monomotapa und der Mohammedaner zeigt, daß bei seinem Tode antichristliche Tendenzen aufs engste mit antiportugiesischen verknüpft waren, und Gonçalo selbst hat ihn zweifellos als Martyrium aufgefaßt und erduldet. Ein Verkennen des Christentums in seinem Wesen sowie Anschuldigungen wegen anderer Verbrechen liegen aber bei unanfechtbaren Martyrerprozessen der römischen Zeit ebenso vor, wie schon ein alter Beurteiler der Frage mit Recht vorbringt [1].

Seit 1902 ist der Prozeß nach Auffindung der Akten im Archiv der Ritenkongregation wieder in Fluß gekommen [2]. Im November 1915 wurde der Kotschiner Prozeß, der einen Formfehler aufwies, erneut nachgeprüft und für rechtskräftig erklärt [3]. So dürfte der Wunsch erfüllt werden, den schon ein alter Chronist der portugiesischen Jesuitenprovinz geäußert hatte: es möge Gonçalos Kanonisation betrieben und durchgeführt werden [4].

Seine Mitbrüder haben in ihrer geschichtlichen und aszetischen Literatur Pater Gonçalo weiter unablässig gefeiert [5],

---

[1] Der Verfasser der bereits erwähnten Untersuchung „Veritas Martirii“, 8 u. 9 der Hdschr.

[2] Vgl. in der Ztschr. Zambesi Mission Record (London) II 15, Jan. 1902: The Hon. A. Wilmot and the Cause of the Ven. Gonzales Silveira, S. J.; III 493/495, Jan. 1909; IV 375 f., Apr. 1912: The „Cause“ of the Venerable Gonçalo da Silveira, S. J. — Chadwick 9 u. 10.

[3] Nach brieflichen Mitteilungen von P. E. Beccari S. J. (Rom), dem Postulator Causarum der Gesellschaft. — Vgl. Zambesi Mission Record IV 376.

[4] Telles 162, 2 n. 8. — Er scheint von den damals bereits abgeschlossenen 3 Prozessen nichts gewußt zu haben und beschuldigt die indische Provinz der Pietätlosigkeit.

[5] Abgesehen von der missionsgeschichtlichen Literatur, die ich in der Voruntersuchung besprochen habe, seien erwähnt: aus der geschichtlichen Literatur des Ordens im 17. Jahrh.: Petrus Ribadeneira, Centuria Religiosorum Societatis Jesu (in seinem Illustrium Scriptorum Religionis S. J. Catalogus. Lugduni 1605[1], 1609[2]) 192 f., dtsch: Centuria Prima (München 1605) fol. 2 b.; Jacobus Gaulterius, Tabula Chronographica Status Ecclesiae Catholicae a Christo nato ad annum 1604 (Lugduni 1616) 746; Antonius Vasconcellius, Anacephalaeoses id est Summa Capita actorum Regum Lusitaniae (Antverpiae 1621) 502 u. 507; mit 1640 setzen die Jubiläumsschriften ein: Imago Primi Saeculi Societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis Repraesentata (Antverpiae 1640) 76 f., 398, 531, 610, 634; Jacobus Damianus, Synopsis Primi Saeculi Soc. Jes. (Festschrift der französich-belgischen Provinz, Tornaci Nerviorum 1641) 150/152; — Bertholameu Guerreiro, Gloriosa Coroa d' esforçados religiosos da Companhia de Jesus (Lis-

was auch in nicht-jesuitischen Schriften sein Echo fand[1]. In poetischer Form hat P. Jacque van de Walle S. J. unseren Helden und Martyrer in einer Ode besungen[2], während zwei Missionstheaterstücklein der römischen und deutschen studierenden Jugend sein Beispiel vor Augen führten[3]. Beide sind

boa 1642) t. II 203/218; Menologium Societatis Jesu oder Lobsame Gedächtnuß deren Patrum und Fratrum, so die Societät Jesu mit heiligem Leben oder glorwürdigem Tod erleuchtet haben (München 1691) 22 f. zum 15. März. — Aus der marianischen Literatur: Petrus Antonius Spinellus, Maria Deipara, Thronus Dei (Coloniae Agrippinae 1619) 528 f., 676 f.; Johannes Bourghesius, Societas Jesu Mariae Deiparae Virgini Sacra (Duaci 1620) 237/251, Antonius de Balinghem, Ephemeris seu Kalendarium SS. Virginis Genetricis Dei Mariae (Duaci 1629) zum 15. März, 132/134, 678/680; auf der Marienkarte von Afrika im Atlas Marianus von H. Scherer (Monachii 1702) ist Monomotapa als marianischer Gnadenort bezeichnet (bei S. 8, Text S. 10): Cornelius a Lapide hat unseren Missionar als Beispiel zu Jer. 45, 5 „Quaeris tibi grandia?“ angeführt (Commentaria in IV Prophetas Majores, Antverpiae 1667, 784), Lud. Molina den Rachezug Barretos für Gonçalo als Muster eines gerechten Krieges, in dem es erlaubt ist, Sklaven zu machen (De iustitia et iure, Moguntiae 1602, tract. II, Disp. 34, 174).

[1] Aus der frühesten nichtjesuitischen und nichtportugiesischen Literatur, die Gonçalo erwähnt, seien außer den in der Voruntersuchung genannten Schriften aufgeführt: Alanus Copus (Londonensis) Dialogi sex contra summi Pontificatus, Monasticae vitae, sanctorum, Sacrarum imaginum oppugnatores... (Antverpiae 1573) 719; Thomas Bozius Eugubinus, Congr. Oratorii Presb., De Signis Ecclesiae Dei (Romae 1591) 133; Rutilius Benzonius, Episcopus Lauretanus ac Recanatensis, De Anno Sancti Jubilaei (Moguntiae 1600) 31 f.; Ferreolus Locrius, Maria Augusta Virgo Deipara (Atrebati 1608) 221; Hilarion de Coste, Religieux de l'Ordre des Minimes de S. François de Paule, Histoire Catholique du XVI. Siecle (Paris 1625) 200; Ludovicus Gotofredus, Archontologia Cosmica (Francofurti 1628) 237; auch der reformierte Holländer O. Dapper erwähnt Gonçalos Mission in Tongue und Monomotapa (Beschreibung von Africa, Amsterdam 1670, 632 f.).

[2] Ode VII des I. Buches seiner Lyrica (Jacobi Walii, Poematum libri IX, Norimbergae 1738, 277/279). Auch Franciscus Bencius ab aqua pendente S. J. hat in seinem Heldengedicht Quinque Martyres (Venetiis 1591, 60 f.) Consaluus Silueria als einen dieser 5 gefeiert.

[3] Joan. Bapt. Giattini, Tragoediae quatuor (Romae 1651, ed. in Germania prima, Dilingae 1682) 105—206: Cafres. Tragoedia, in Seminario Romano quinquies habita. — Seelen-Eyfer / das ist: P. Gonzalus Sylveria / Societatis Jesu / Sacerdos: Wie er sich newe Königreich Christo zugewinnen bemühet vnd für den / Glauben das Leben vmb Christi willen gelassen. Fürgestellt: / Von der Jugent dess Chur-Bayri- / schen Gymnasij der Societet Jesu / zu Mindlhaimb. Anno MDCLI. Getruckt zu München / bey Lukas Straub. — Beide Stücke bearbeiten in sehr abweichender Form dasselbe Grundthema

zwar noch mehr als die erbauliche Verwertung seines Lebens von der geschichtlichen Wahrheit abgewichen. Aber das ist dichterische Freiheit, und die schwarzen Cafres werden den Eindruck auf die Studenten nicht verfehlt haben, zumal beide Dramen recht befriedigend schließen. So endigte das Mindelheimer Missionstheater von 1656[1]:

Epilogus.

Die streittende Kirch bedawret jhren verlurst, so sie ab Gonzali Todt muss leyden, wird aber von der sigenden Kirch getröstet.

Distributio Proemiorum.

Die Portugeser damit si nit auss dem Landt getriben werden, verehren dem König schöne Europaeische Gaaben, welche Proemia der König der studierenden Jugendt ausstheilt.

Schluß.

Was die Jesuitenpatres Gonçalo da Silveira und André Fernandes in Ostafrika an Missionsarbeit geleistet haben, trug das Heldenhafte und Mangelhafte aller Anfangsarbeiten auf einem neuen Missionsgebiet an sich. Das war eben die Stellung dieser Mission im Rahmen der Gesamtentwickelung der ostafrikanischen Bantumission. Nun war der Anfang gemacht; man war zum ersten Male ernstlich auf die Pflicht der Bekehrung und Christianisierung der einheimischen Fürsten und Völker der ostafrikanischen Conquista hingewiesen, man sah die Möglichkeiten und Aussichten, aber auch die Schwierigkeiten. Eine Menge missionstheoretischer Fragen konnte sich dem aufmerksamen Beobachter der ersten Bantumission in Ostafrika ergeben: Fragen der Taufpraxis, der Predigtweise und des Katechumenats,

(Sommervogel VII 1733 hält das Mindelheimer Stück für abhängig von G., was ich bezweifeln möchte). Die deutsche Dichtung, von der ich nur das Programm finden konnte, ist inhaltlich natürlicher und kindlicher, als die sehr geschraubte Tragödie von Giattini. Ob der „Seelen-Eyfer" lateinisch oder deutsch aufgeführt wurde, läßt sich aus dem Argumentum nicht erschließen. Die Nomina Actorum (87) sind lateinisch.

[1] Seelen-Eyfer, f. A3b.

der Verteilung des Personals, über dessen Unterhalt und Sicherstellung; die Frage, ob man Sprache und Kultur der Kaffern studieren oder einfach ins Portugiesische umsetzen solle; manche Kolonialfragen über das Verhältnis von einheimischer Fürstenmacht, portugiesischer Conquistadorenmacht und Mission; die Sklavenfrage; endlich das Problem des Islam und der wirksamen Bekämpfung des alten Heidenglaubens.

Theoretisch scheinen diese Fragen bezüglich der Bantumission nie behandelt worden zu sein [1]. Praktisch mußte und muß jeder Ostafrikamissionar an sie herantreten. Hatte man von der ersten derartigen Mission gelernt?

Der nächste Jesuit, der ins Sambesigebiet kam, P. Monclaro, war in der Taufpraxis gegenüber Negerkönigen recht vorsichtig geworden, obgleich sich ihm dieselbe Gelegenheit bot, die Gonçalo stets so freudig begrüßt hatte: ein Kaffernfürst auf der Nordseite des Sambesi, der sich Chombe nannte und gegen 30 000 Untertanen zählte, war ein großer Freund der Portugiesen und wollte Christ werden, „aber wegen der vielen Weiber und Gebräuche, die er hatte und die schwer zu entfernen waren, und weil das Land nicht ruhig war, wurde er es nicht“ [2]. Im übrigen brachte es P. Monclaros Beruf als Feldkaplan Barretos mit sich, daß er an eigentliche Missionsarbeit gar nicht herantrat und in der Islamfrage eine sehr schroffe Stellung einnahm.

Nach Franz Barretos unglücklichem Zug haben die Jesuiten das ostafrikanische Missionsfeld den Dominikanern abge-

---

[1] Das missionstheoretische Werk von A. de Sandoval S. J., De Instauranda Aethiopum Salute sive Naturaleza, Policia Sagrada i Profana, Costumbres i ritos, Disciplina i Catechismo Evangelico de todos Etiopes (Sevilla 1627), beschäftigt sich ausschließlich mit Fragen der Sklavenmission und kommt daher für die Missionsweise unter freien Stämmen weniger in Betracht. — Auch in der neuesten Missionsliteratur findet sich kein zusammenfassendes Werk über Negermissionsmethode.

[2] Monclaro (R III 189): Hum senhor Cafre da banda do Borroro (zu dieser Bezeichnung s. Santos I 45 b) de fronte das terras de Mongaz q̃ se chama o chombe tera obra de 30 legoas de terra ao longo do Rio, e como 30 V uashalos. Naõ he Fumo mas senhor absoluto e grande nosso amigo. Este ueo uer a francisco Barreto de fronte de suas terras ja iunto do Mongaz e nos deu 200 Cafres para leuarem o fatto, e guirarem pella terra dentro. Este se quisera fazer xpaõ mas pellas muytas molheres e costumes q̃ tinha, os quais eraõ dificultosos de tirar, e por a terra naõ estar quieta se naõ fez.

treten[1], und diese übersahen grundsätzlich die erste Jesuitenmission, wenigstens in ihrer Literatur[2]. Später kehrten die Väter der Gesellschaft Jesu wieder zurück und haben im Verein mit den Dominikanern und anderen Orden unter den Bantu Ostafrikas gewirkt[3]. Ein abschließendes Urteil über die Weiterentwicklung dieser Mission und besonders ihrer Methode läßt sich auf Grund der bis jetzt veröffentlichten Quellen noch nicht geben[4]. Denn der vorliegende offizielle Verkehr zwischen der portugiesischen Krone und ihren ostafrikanischen Kolonialbeamten zeigt doch ein recht einseitiges Bild von dem, was man zu beanstanden und zu wünschen fand. Es fehlen missionsmethodisch eingehende Berichte der Missionare an ihre Oberen sowie Privatbriefe, die einen Einblick in die tatsächliche tägliche Missionsarbeit geben könnten. So lassen sich auch heute noch nicht die Fragen der älteren ostafrikanischen Mission in ihrer Gesamtheit lösen, die Gründe ihrer scheinbaren Erfolglosigkeit erörtern und die Anklagen ihrer Gegner widerlegen. So viel ist jetzt schon erkenntlich, daß die Schuld nicht einseitig bei

---

[1] Ausdrücklich betont dies Jarrie (177) gegen den Vorwurf „einiger Hugenotten", die Jesuiten hätten diese Mission aufgegeben „pour cause de la sterilité du pais". Hazart-Soutermans Kirchengeschichte (II 208 f.) führt diese Verteidigung weiter und nennt den Angreifer: Hugo van Linschoten, der in seinem Itineraio, Voyage ofte Schipvaert . . . naer Oost ofte Portugaels Indien (Amsterdam 1595, 60) solche Beschuldigungen erhebt.

[2] Daß ein Dominikaner den Informationsprozeß über den Tod Gonçalos führte, fand ich in den Schriften beider Orden nirgends erwähnt.

[3] Von zusammenfassenden neueren Schriften über die ältere Mission in Ostafrika sind mir nur bekannt: P. Courtois S. J., Notes Chronologiques sur les anciennes Missions Catholiques au Zambèze (Lisbonne 1889, 76 S., gr. 8⁰), dessen allerdings recht dürftigen Bemerkungen zu einzelnen Jahren von 1560—1888 vielfach dem Pfarrarchiv zu Tete entstammen, sowie die treffliche Skizze, die der Bischof Antonio Dias Ferreira dem Bericht über seine Prälatur Mozambik im Boletim da Soc. de Geographia de Lisboa 1895 vorausschickt (S. 571—591; das ganze Relatorio —738; die Überschrift: Patroado de Portugal em Africa). In der Zeitschrift für Missionswissenschaft Jahrg. 1917, Heft 2, versuche ich eine Zusammenfassung: „Die ersten zwei Jahrhunderte ostafrikanischer Mission."

[4] Neben den älteren portugiesischen Urkundensammlungen und vereinzelten Monographien von Missionaren kommen hauptsächlich die zahlreichen Urkunden in Theals Records of South-Eastern Afrika (9 Bände, London 1889—1903) und im Boletim da Soc. de Geographia de Lisboa (gegr. 1875) in Betracht.

den Missionaren lag, sondern wenigstens ebensosehr bei der portugiesischen Politik und Verwaltung, beim portugiesischen Wirtschaftssystem und Patronat [1]. Fortschreitende Einzeluntersuchungen werden das Gewirr missionsgeschichtlicher Fragen an der Hand des Archivmaterials und der gedruckten Quellen zu enträtseln haben.

Ich möchte mit den Worten schließen, mit denen David Livingstone [2], der edle protestantische Missionar und Vorkämpfer der Menschenrechte der Afrikaner, die alten Ostafrikamissionare in Schutz nimmt:

„Soweit noch eine Erinnerung an sie bei den Eingeborenen vorhanden ist, spricht sie für den Eifer und die Frömmigkeit der Missionare . . . Wir können nicht glauben, diese guten Männer hätten ihr Leben der Gefahr aussetzen wollen um unheiligen Gewinnes willen, den sie, wenn es auch durch das Gesetz erlaubt war, nach ihren Ordensregeln nicht genießen konnten; aber es wäre höchst interessant für alle ihre Nachfolger, genau zu wissen, welches die wahre Ursache der Erfolglosigkeit ihrer Bestrebungen um die Verbreitung des Glaubens gewesen ist."

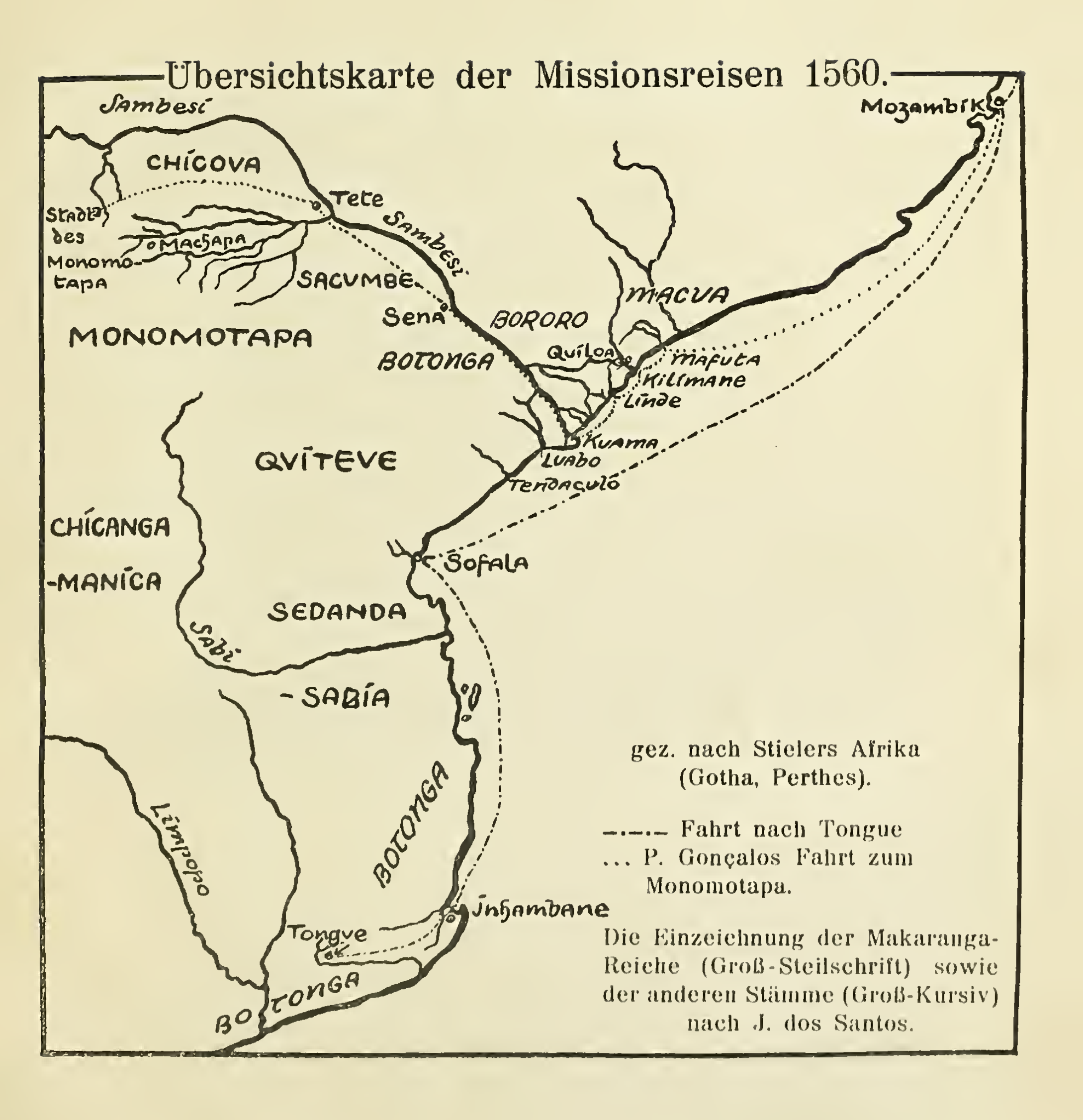
---

[1] Vgl. im erwähnten Relatorio des Bischofs von Mozambik (Boletim 1895) S. 590 f.

[2] D. und Ch. Livingstone, Neue Missionsreisen in Südafrika, autorisierte Übers. von I. E. A. Martin, (Jena-Leipzig 1866) I 5. Livingstone scheint sich hauptsächlich gegen Bordalo (De Lima, Ensaios Estatisticos IV, Lisboa 1859, S. 142—152) zu wenden, den er S. 4 erwähnt. Livingstones Worte haben schon Courtois zu seinen Notes Chronologiques begeistert (ebd. 5).

Zeittafel.

Abfahrt der Missionare von Chaul (Indien)	Freitag, 5. 1. 1560 (P 19)
Beginn der Marienkonferenzen	Samstag, 13. 1. 1560 (Sousa I 851)
13 Tage ruhige Fahrt bis . . . . etwa	Donnerstag, 25. 1. 1560 (Sousa I 851)
Windstille bis „Land in Sicht"	Freitag, 2. 2. 1560 (P 20)
Ankunft in Mozambik am Agathatag . .	Montag, 5. 2. 1560 (P 20)
Abfahrt von Mozambik	Montag, 12. 2. 1560 (P 21)
27 Tage Fahrt bis Sofala; Ankunft etwa	Samstag, 9. 3. 1560 (P 23)
5 Tage Aufenthalt in Sofala bis . etwa	Mittwoch, 13. 3. 1560 (P 37)
8 Tage Fahrt bis Inhambane; Ankunft .	Donnerstag, 21. 3. 1560 (P 37 u. 23)
P. Fernandes' Abreise zum König . . .	Samstag vor Palmsonntag, 6. 4. 1560 (P 38)
P. Fernandes' Ankunft in Tongue	Mittwoch in der Karwoche, 10. 4. 1560 (P 40)
Erster Besuch beim König	Gründonnerstag, 11. 4. 1560 (P 40)
Eine Woche Fieberdiät, Karfreitag bis .	Freitag, 19. 4. 1560 (P 41)
Ankunft P. Gonçalos 17 Tage nach P. Fernandes . . . . etwa	Samstag, 27. 4. 1560 (P 23)
König Konstantin Gambas Brief (am Tauftag?)	Montag, 20. 5. 1560 (P 51)
P. Gonçalos Abreise von Tongue, 7 Wochen nach seiner Ankunft . . . . . etwa	Montag, 17. 6. 1560 (P 24)
P. Gonçalo in Mozambik (Brief)	Freitag, 9. 8. 1560 (P 42)
P. Gonçalos Abfahrt von Mozambik zum Monomotapa	Mittwoch, 18. 9. 1560 (P 55)
Landung am Mafuta. am Hieronymustag .	Montag, 30. 9. 1560 (P 55)
3 Tage Aufenthalt am Mafuta bis . etwa	Mittwoch, 2. 10. 1560 (P 56)
Vom Mafuta über Quiloa nach Linde, Ankunft . . . . etwa	Freitag, 4. 10. 1560 (P 56)
13 Tage Aufenthalt in Linde bis . etwa	Mittwoch, 16. 10. 1560 (P 56)
Ankunft an der Cuamamündung . etwa	Donnerstag, 17. 10. 1560 (P 56)
8 Tage Fahrt bis Sena; Ankunft . etwa	Donnerstag, 24. 10. 1560 (P 58)
Ankunft in Quiticui am Weihnachtsvorabend	Dienstag, 24. 12. 1560 (P 59)
P. Gonçalos Ankunft in der Stadt des Monomotapa	Donnerstag, 26. 12. 1560 (P 60)
Taufe des Monomotapa Sebastian etwa 25 Tage nach Gonçalos Ankunft, wohl am Sebastianstag	Montag, 20. 1. 1561 (P 62)
P. Gonçalos Ermordung in der Nacht des Samstags nach dem 3. Fastensonntag	Samstag, 15. 3. 1561 (P 65 u. 70)
P. Fernandes' Rückkehr von Tongue nach Mozambik	Sonntag, 2. 8. 1562 (P 99)
Abfahrt von Mozambik nach Indien . .	Donnerstag, 6. 8. 1562 (P 99)
P. Fernandes' Landung in Goa	Sonntag, 6. 9. 1562 (P 100)


Übersichtskarte der Missionsreisen 1560.
Sambesi
Mozambik
CHICOVA
Tete
Stadt des Monomotapa
Machapa
Sambesi
SACUMBE
Sena
MONOMOTAPA
BORORO
MACUA
BOTONGA
Quiloa
Mafuta
Kilimane
Linde
Kuama
QVITEVE
Luabo
Tendaculo
CHICANGA
-MANICA
Sofala
SEDANDA
Sabi
-SABIA
Limpopo
BOTONGA
Inhambane
Tongue
BO TONGA
gez. nach Stielers Afrika (Gotha, Perthes).
—.—.— Fahrt nach Tongue
... P. Gonçalos Fahrt zum Monomotapa.
Die Einzeichnung der Makaranga-Reiche (Groß-Steilschrift) sowie der anderen Stämme (Groß-Kursiv) nach J. dos Santos.



Verzeichnis der öfter benützten Schriften.

Acosta Emmanuel S. J. (-Maffei), Rerum a Societate Jesu in oriente gestarum ad annum . . . 1568 commentarius. Dilingae 1571.

Alegambe Philippus S. J., Mortes illustres et Gesta eorum de Societate Jesu . . . Romae 1657.

Alguns Documentos do Archivo Nacional da Torre do Tombo acerca das Navegações e Conquistas Portuguezas Lisboa 1892.

Barbosa Machado Diogo, Bibliotheca Lusitana. 4 Bde. Lisboa 1741—1759.

Barros João de, Da Asia, dos feitos que os Portugueses fezerão no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente. Decadas I e II. Lisboa[2] 1628.

Bluteau Raphael, Vocabulario Portuguez e Latino. 10 Bde. Coimbra 1712—1728.

Bocarro Antonio, Decada 13 da Historia da India. Publicada da Academia Real. Lisboa 1876.

Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa. Jahrg. 1883 und 1895.

Bordalo Francisco M. (-J. Joaquim Lopes de Lima), Ensaios sobre a Estatistica das Possessões Portuguezas . . . Livro IV, Estatistica de Moçambique. Lisboa 1859.

Cardoso George, Agiologio Lusitano. Bd. 2. Lisboa 1657.

Chadwick Hubert S. J., Life of the Ven. Gonçalo da Silveira. London 1910.

Collecção de Noticias para a Historia e Geographia das Nações Ultramarinas, que vivem nos Dominios Portuguezes. Bd. 2. Lisboa 1813.

Courtois S. J., Notes Chronologiques sur les anciennes Missions Catholiques au Zambeze. Lisbonne 1889.

Couto Diogo do, Da Asia. Decada 9, Bd. 5. Lisboa 1786.

Dapper Ol., Umbständliche und Eigentliche Beschreibung von Afrika . . . Amsterdam 1670.

Epistolae Indicae et Japonicae de multorum gentium ad Christi fidem, per Societatem Jesu conversione. Ed. 3. Lovanii 1570.

(Godignus Nicolaus S. J.,) Vita Patris Gonzali Silveriae. Lugduni 1612.

Guzman Luis de, Historia de las Missiones que han hecho los Religiosos de la Compañia de Jesus . . . en la India Oriental. 1. Teil. Alcala 1601.

Hazart Cornelius S. J., Kirchengeschichte, das ist: Catholisches Christenthum, durch die gantze Welt ausgebreitet . . . Deutsch von P. Matthias Soutermans. Bd. 2. Wien 1725.

Hümmerich Franz, Vasko da Gama und die Entdeckung des Seewegs nach Ostindien. München 1898.

Institutum Societatis Jesu. 2 Bde. Pragae 1757.

Jarric Pierre du S. J., L'Histoire des choses plus memorables . . . és Indes Orientales . . . Valenchienne 1611.

„Kreuz und Schwert", Missionszeitschrift. Jahrg. 1895 und 1896.
„Maria Immaculata", Missionszeitschrift der Oblaten von der Unbefleckten Empfängnis. Hünfeld. 14. Jahrg. 1906/1907.
Monumenta Historica Societatis Jesu.
Monumenta Ignatiana ser. I. Bd. 6, 7, 9, 10, 12. Madrid 1908—1914.
Lainii Monumenta. Bd. 3. Madrid 1913.
Litterae Quadrimestres. Bd. 1, 2, 3. Madrid 1894—1896.
Monumenta Xaveriana. Bd. 1 und 2. Madrid 1899—1914.
(Siehe auch Polanco.)
Müllbauer Maximilian, Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien. München 1851.
Nuovi Avisi dell' Indie di Portogallo, ricevuti dalli Reverendi Padri della Compagnia di Giesu. Venetia III: 1562, IV: 1565.
Paiva e Pona A. P. de, Dos primeiros trabalhos dos Portuguezes no Monomotapa. Lisboa 1892.
Pastor Ludwig von, Geschichte der Päpste. Bd. 6. Freiburg 1913.
Peters Carl, Im Goldlande des Altertums. München 1902.
Polanco J. A. S. J., Chronicon Societatis Jesu. 6 Bde. Ed. Madrid 1894—1898 (in der Sammlung Monumenta Historica Soc. Jesu).
Records of South-Eastern Africa ed. George McCall Theal. 9 Bde. London 1898—1903.
Sacchinus Franciscus S. J., Historia Societatis Jesu. 2. Teil. Antwerpiae 1620.
Santos João dos O. Pr., Ethiopia Oriental. 2 Bde. Evora 1609.
Sousa Francisco de S. J., Oriente Conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa. 2 Bde. Lisboa 1710.
Strandes Justus, Die Portugiesenzeit von Deutsch- und Englisch-Ostafrika. Berlin 1899.
Tanner Matthias S. J., Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans. Pragae 1675.
Telles Balthezar, Chronica da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal. 2. Bd. Lisboa 1647.
Theal, Georg McCall, History and Ethnography of Africa south of the Zambesi. Bd. 1. London 1910.
(Volkius Joh. S. J.,) Histori von dem Leben Gonsali Sylveriae . . . Augspurg 1614.
Weidenbach A. J., Calendarium Historico-Christianum. Regensburg 1855.
„The Zambesi Mission Record" (Zeitschrift). Bd. 2, 3, 4. London 1902, 1908 und 1912.

Personenverzeichnis.

Die Namen von Autoren sind kursiv gedruekt. — Von den öfters zitierten Autoren sind nur die Stellen angegeben, an denen sie besprochen oder zum erstenmal zitiert werden.

Sachverzeichnis.

Nachtrag.

S. 15 Zeile 9 von oben soll es heißen statt factus: facturus.
S. 33 Zeile 8 des Textes von unten: statt kl. 8°: 12°.
S. 45 Zeile 4 von oben: statt 10. Kapitel: 11. Kapitel.
S. 130 Anm. 2 wäre zum Begriff musuka zu bemerken, daß im Kihehe (Deutsch-Ostafrika) der Ausdruck für die Geister der Verstorbenen masoka lautet (E. Nigmann, Die Wahehe. Berlin 1908, 22 ff.).
S. 139 Anm. 2, 2. Zeile: statt Proz. I 4 n. 4: Proz. I 5 n. 4.
S. 142 Anm. 3 Zeile 3 ist statt Monguare: Mongouare zu lesen.
S. 169 Anm. 3: Dieselbe „Krokodilprobe“ findet sich noch in neuester Zeit auf Madagaskar (cf. C. Keller, Die ostafrikanischen Inseln, Berlin 1898, 76).







